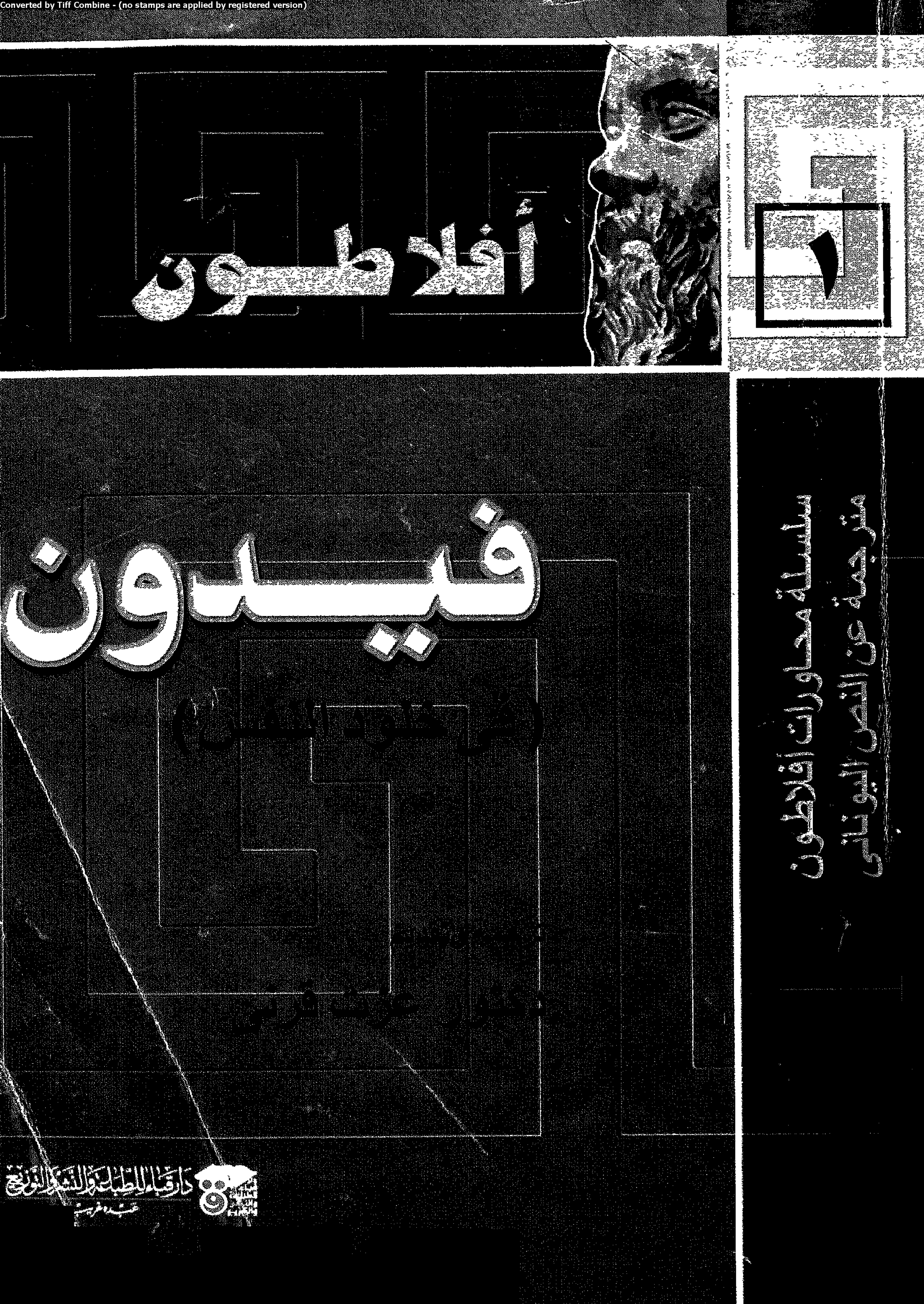

أفلاطون
١
سلسلة محاورات أفلاطون
مترجمة عن النص اليوناني
فيدون
(في خلود النفس)
دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أفلاطون

" فيدون "

(فى خلود النفس)



سلسلة
محاورات أفلاطون
مترجمة عن النص اليوناني
(١)

أفلاطون

« فيـــدون »

(فى خلود النفس)

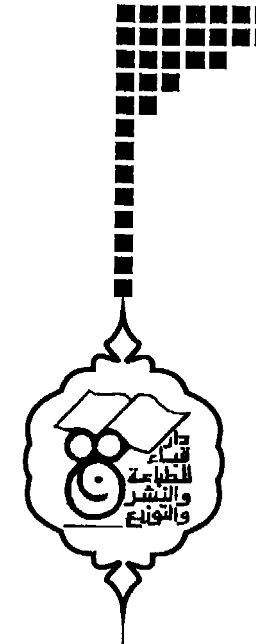
ترجمها عن النص اليونانى مع مقدمات وشروح
دكتور عزت قرنى
دكتوراه الدولة فى الآداب من السربون

فاز هذا الكتاب بجائزة الدولة التشجيعية فى الفلسفة لعام ١٩٧٥م

الطبعة الثالثة
معدَّلة ومنقحة

٢٠٠١م

الناشـــر
دار قبـــاء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)



الكتـــــــاب : أفلاطون . فيدون (فى خلود النفس)

محاورة ترجمها : د. عزت قرنى

رقــم الإيداع : ٢٠٠١/١٠٩٣٩

الترقيم الدولــى : ISBN
977 – 303 – 363 - 5

تــاريخ النشــر : ٢٠٠٢م – الطبعة الثالثة

الناشـــــــر : دار قباء

للطباعة والنشر والتوزيع

الإدارة :

٥٨ شارع الحجاز – عمارة برج آمون

الدور الأول – شقة ٦

☎ ٦٣٦٢٥٦٢ – فاكس/ ٦٣٧٤٠٣٨

المكتبــــــة :

١٠ شارع كامل صدقي – الفجالة (القاهرة)

☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)

المطابــــــع :

مدينة العاشر من رمضان – المنطقة الصناعية (C1)

☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

www. alinkya.com/kebaa
e-mail: qabaa@naseej.com

تقديم الطبعة الثالثة

هــذه هى الطبعة الثالثة لهذا الكتاب (بعد طبعته الأولى عام ١٩٧٣م، والثانية عــام ١٩٧٩م) ، الذى يضم الترجمة العربية العلمية لنص من أهم نصوص الفكر اليونانى كله، بل والفكر الغربى عامة، والذى اهتمت بموضوعه أعظم اهتمام كثير من العقول المتفلسفة فى الحضارة الإسلامية.

ويطيــب لى أن أرد هــنا الفضــل إلى أصحابه، فأشير إلى أن حصول هذا الكــتاب عــلى جائزة الدولة التشجيعية فى الفلسفة لعام ١٩٧٥م، وهو الأول مطلقاً بين إنتاج كاتب هذه السطور بعد عودته عام ١٩٧٢م من البعثة العلمية إلى جامعة الســوربون للتخصص الأكاديمى فى الفلسفة اليونانية (وفى أفلاطون تحديداً بحسب نــص طــلب كلية الآداب بجامعة عين شمس)، إنما يعود إلى أعضاء لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للفنون والآداب وقتئذ، وخاصة إلى رئيسها العظيم الأستاذ الدكتور إبــراهيم بيــومى مدكور عليه رحمة الله، والذى لم أتشرف بالاتصال به أو بلقائه شخصياً إلا بعد تكريم هذا الكتاب بتلك الجائزة ، ذلك العالم المتمكن المترفع القادر عــلى تمييــز الثمين من الغث بنظرة واحدة. رحمه الله رحمة واسعة، وندعو الله بكــرمه أن يمــن على مصر بأمثاله معرفةً وفكراً، وتدقيقاً وفضلاً، ووضوحاً فى البيان وحسماً فى الإدارة، وإدراكاً لمكانة العلم وترفعاً عن صغائر كثير من القوم.

وبعد، فإننى أرجو أن يكون فى إصدار هذه الطبعة الثالثة، التى أضفنا إليها بعــض التعديلات و الإضافات وتصويبات كثيرة متنوعة، وفى هذا الثوب الجديد، خدمــة للجمهور المتطلع إلى معرفة بعض روائع الفكر اليونانى، فضلاً عن طلاب الدراسات الفلسفية واليونانية، فى مصر والعالم العربى من مغربه إلى خليجه.

عزت قرنى

فى الأول من سبتمبر عام ٢٠٠٠م



تصدير الطبعة الأولى

نقـدم هـنا إلى قراء العربية لأول مرة، فيما يبدو[1]، فى تاريخ هذه اللغة، تـرجمة كامـلة وعـن اليونانية مباشرة لإحدى عظميات المحاورات الأفلاطونية، "فيـدون". وسـيتفق العقـلاء على أن أية ترجمة منقولة عن غير النص فى لغته الأصـلية ليست بذات قيمة علمية، وإن كان قد يحمد لصاحبها محاولته ملء الفراغ بقـدر اسـتطاعته. ولكـن الخطر أن الترجمة عن ترجمة أخرى لنص بلغة ثالثة يحـتمل أن تضـل أكثر مما تفيد، وهى ستظل على أية حال بعيدة بالضرورة عن مقاصـد النص الأصلى. ولنا أن نتصور قيمة ترجمة لمؤلفات الفيلسوف الفرنسى ديكـارت، مثلاً، تكون قد أخذت عن اللغة اليابانية وليس عن اللغة الفرنسية، لو لم تكـن بيـن أيديـنا الترجمات المعتمدة التى أخرجها الأستاذ الدكتور عثمان أمين لكبريات كتب هذا الفيلسوف!

وقـد أردنـا لترجمتنا هذه أن تكون حرفية، لهذا حاولنا إتباع ترتيب أجزاء العـبارة اليونانيـة بقـدر ما تسمح به الصياغة العربية، ووضع المقابلات العربية الحرفية، ما أمكن ذلك، للكلمات والتعبيرات اليونانية، باختصار أردنا لها أن تكون تـرجمة كـلمة بكـلمة. ونفـس هذا المنهج اتبعناه أيضاً فى ترجمتنا لمحاورات "أوطيفـرون" و"الدفـاع" و"أقـريطون"، التى تظهر فى مجلد مستقل تحت عنوان "محاكمة سقراط"[2].

وقـد اتبعنا النص الذى نشره جون بيرنت للمحاورات الأفلاطونية والمسمى بنشـرة أكسـفورد، وترقيمنا لأوائل الصفحات والفقرات بحسبه أيضاً (وإذا حدث

---

(١) انظر مؤقتاً "فيدون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط" للدكتور على سامى النشار، ١٩٦٥م، ص٢٦٥، ٢٦٧، وخاصة ص٢٧٢: "ولكن هل نستنتج من كتابات ابن أبى أصيبعة أن فيدون قد ترجم إلى العربية؟ لا توجد إشارة واضحة إلى هذا ، ولكن يمكننا أن نقول إن الكتاب قد ترجم مختصراً"، وقارن ص٢٧٣.

(٢) ولعل هذه الترجمات جميعاً أن تكون مفيدة بعض الفائدة لطالب الدراسات اليونانية الذى يستطيع بمعونتها تتبع النص فى غيرمشقة كبيرة.

ووُجد اختلاف مع ترقيم نشرة أخرى، مثل مجموعة Budé الفرنسية ، فإنه لا يزيد فى العادة عن سطر واحد). وقد وضعنا الأرقام الأصلية لصفحات المحاورات وفقراتها، والتى سيجدها القارئ أثناء قراءته للمراجع العلمية، بين أقواس مربعة، مثلاً [٦٤]، أى صفحة ٦٤، وتبدأ معه فقرتها [أ] ، ثم [ب] أى صفحة ٦٤ فى فقرتها ب، وتقسم كل صفحة إلى خمس فقرات : أ، ب، جـ، د، هـ، وكل منها يحوى فى العادة من ثمانية إلى عشرة سطور. وعندما يريد الكاتب أن يحيل القارئ إحالة دقيقة إلى مرجعه، فإنه قد يضيف السطر بعد ذكر الصفحة والفقرة، هكذا: ٦٤ ب ٧ (والسطور هنا بحسب نشرة بيرنت كما هو مفهوم). وقد وجدنا من المهم أحياناً، فى المقدمات أو فى التعليقات ، إثبات بعض الكلمات اليونانية، ولكننا كتبناها بالحروف اللاتينية لاعتبارات عملية تخص الطباعة، ونشير على الخصوص إلى أننا كتبنا حرف "الإبسلون" هكذا : e مهما يكن تشكيله ، وحرف "الإيتا" : ê ، و"الثيتا" : th ، و"الأوبسلون" : u، "والخى": kh ، و "الأوميجا" : ô.

وقد استفدنا بالطبع من الشروح والترجمات التى نشرت للمحاورة ، ونخص بالذكر منها فى الألمانية والإنجليزية والفرنسية :

Fr. Dirlmeier, Platon, Phaidon, München, 1949.
J. Burnet, Phaedo (with Introd. and Notes), Oxford, 1911.
R. S. Bluck, Plato's Phaedo, Cambridge, 1955.
R. Hackforth, Plato's Phaedo, Cambridge, 1955.
L. Robin, Platon, Phédon, Coll. G. Budé, Paris, 1936[٣].
E. Chambry, Platon. Oeuvres complètes, Tome III, Paris, s.d.

وقد قسمنا "فيدون"، تسهيلاً على القارئ وتيسيراً لشرح المحاورة والتعليق عليها، إلى أقسام، وقدمنا لكل قسم بمقدمة، وإن كنا جمعنا كل المقدمات فى أول الطبعة الثانية، ولكن مع إثبات القسم من النص الذى يختص به كل جزء من

(٣) ترجمة المقدمة الهامة لهذا الكتاب يجدها القارئ المستعرب فى كتاب الدكتور على سامى النشار المذكور مع شئ من التلخيص (ص١٣٧-١٨٥) ، ويجد بعدها مقدمة ترجمة شامبرى المذكورة، ولكنها ليست بذات أهمية خاصة.

المقدمة العامة، كما أثبتنا على هامش النص ما رأينا إضافته من شروح وتعليقات، متذكرين طوال الوقت أننا نكتب للقارئ بالعربية.

ولا شك أنه يمكن أن يقال إن هناك أشياء كثيرة كان يمكن أن تضاف إلى المقدمات وإلى الهوامش. والحق أن التعليق الوافى على المحاورة يمكن أن يستغرق مجلداً بأكمله، ولكنا رأينا الاكتفاء الآن بما سيجده القارئ هنا، ولعلنا نعود إلى مسائل هذه المحاورة الهامة فى دراسات أخرى. وإننا لننتظر ملاحظات الدارسين سواء على تفسيرنا أو على ترجمتنا ، ولعل ذلك يكون، فيما يخص الحالة الأخيرة، بالرجوع إلى النص اليونانى نفسه وبمراجعة ترجمتنا عليه. ونحن واثقون أن الدراسات الفلسفية، بل واليونانية، فى مصر، ستستفيد من هذا النقد الذى نرحب به كل الترحيب، خاصة وأننا نعى كل الوعى أنه ليس هناك من كلمة أخيرة لا فى ميدان الترجمة ولا فى ميدان التفسير الفلسفى. وأين هو هذا الذى لا يخطئ أو لا يسهو أو ينسى؟

أخيراً، فإننى أجد واجباً علىَّ أن أثبت هنا، فى تقديم هذا الحوار عن الخلود، كلمة وفاء لذكرى واحد من كبار أساتذة الفلسفة الإسلامية والتصوف، أبو العلا عفيفى، الذى جعلته، رغم ندرة اللقاء، عظيم مكانته وقرابة قريبة، مثلاً لنا نتطلع إليه، ولذكرى أربعة من أساتذتنا، رحلوا عن هذا العالم أثناء غيابنا عن أرض مصر الخالدة، ولهم علينا حق العرفان، وقد انتبهوا إلينا وشجعوا ورعوا، سواء منذ الشهور الأولى نفسها لدراستنا بكلية الآداب بجامعة القاهرة، أو بعد ذلك، وهم الأساتذة : أحمد فؤاد الأهوانى، يوسف مراد، محمد مصطفى حلمى، ومحمد صقر خفاجة. وفى الوفاء بعض الخلود.

المؤلف



تقديم المحاورة

أهمية "فيدون":

هـــذه محاورة من أهم محاورات أفلاطون، اهتمت بها الفلسفة اليونانية بعد أفلاطـــون، واهـــتم بها الفكر الإسلامى والفكر المسيحى، ولا تزال تحتل مكانة فى المقدمـــة بيـــن المحاورات الأفلاطونية التى يقبل عليها القراء والشراح فى الغرب اليـــوم. وقـــد تختلف دواعى الاهتمام بها بعض الشيء عند القارئ المهتم بالفلسفة وعـــند المتخصـــص، فـــالأول يرى فيها تخليداً لاسم سقراط ووصفاً مؤثراً لموت الفيلســـوف وعرضاً لمشكلة شغلت الإنسانية، مشكلة النفس وخلودها ، ويجذبه إليها ســـهولتها فى كـــثير مـــن مواضعها وفن أفلاطون الذى يصل إلى ذورته فى هذه المحاورة حياة وتأثيراً، مما جعل البعض يعتبر أنها أعظم ما كتب فى النثر الأدبى اليونانى على الإطلاق. أما المتخصص، فإنه يرى فيها لا شك هذا كله، ولكنه يرى فيها كذلك إحدى قمم التفلسف الأفلاطونى، ومؤلَّفا يكوِّن مرحلة رئيسية من مراحل تكـــون فلســـفة أفلاطـــون، ويجمع بين دفتيه وضعاً لمعظم النظريات الأفلاطونية الهامة، على نحو ما تظهر فى هذه المرحلة من فكر أفلاطون.

تاريخ كتابتها :

مـــن المستحيل تحديد تاريخ دقيق لتأليف "فيدون"، بسبب عدم احتوائها على أيـــة إشارة تاريخية إلى عصر أفلاطون تساعدنا على تأريخها. لهذا، فإن الطريق الـــباقى هو الاعتماد على مكان المحاورة بين المحاورات الأخرى، واقتراح تاريخ تقريـــبى بـــناء عـــلى ذلـــك. ومن غير المشكوك فيه أن المحاورة تنتمى إلى فترة النضـــوج الـــتى تـــلت مرحـــلة الشباب. وإلى أواخر هذه المرحلة الأخيرة تنتمى محاورات مثل "جورجياس" و"مينون" و "أقراطيلوس"، وتشير محاورتنا فى وضوح إلى "ميـــنون". من ناحية أخرى فإن مضمون المحاورة يدعو إلى اعتبار أنها كتبت قـــبل محـــاورة "الجمهوريـــة" التى تعد أكمل وضع لنظريات أفلاطون فى مرحلة النضـــوج، وهـــو ليـــس حال "فيدون" التى يغلب عليها طابع البحث وعدم التقرير الحاسم. ولما كان من المقبول عموماً أن "الجمهورية" قد كتبت بعد إنشاء واستقرار

مدرسة أفلاطون المسماة بالأكاديمية (حوالى عام ٣٨٨ ق.) ، ولما كان نضج المحاولة الفلسفية فى "فيدون" يدل على قرب تاريخها من تاريخ "الجمهورية"، كما يدل على هذا أيضاً دراسة أسلوب أفلاطون وخصائصه اللغوية، ولما كانت الإشارات المتعددة إلى بعض المذاهب الفيثاغورية تجعلنا نميل إلى اعتبار أن "فيدون" قد كتبت بعد رحلة أفلاطون التى جال خلالها بين مصر والساحل الإفريقى وجنوب إيطاليا (التى كانت مركز تجمع الفيثاغوريين)، وهى الرحلة التى أسس بعد عودته منها مدرسته، فإنه يمكن القول إن محاورتنا قد ألفت فى فترة لاحقة على ٣٨٨ ق.م، وربما قريباً من هذا التاريخ (أى وعمر أفلاطون حوالى الخامسة والأربعين، فقد ولد عام ٤٢٧ ق.م).

موضوع المحاورة :

اختلف الشراح حول الموضوع الحقيقى لهذه المحاورة. فمنهم من يعتقد أنها رواية تاريخية دقيقة لما قيل يوم موت سقراط[١]، فموضوعها إذن هو مجرد حكاية ذلك. ومنهم من يرى أنها تمثل آراء أفلاطون نفسه حول الموت وخلود النفس معروضة إلى جانب نظريات أخرى له حول المثل والتذكر[٢]. ومنهم من يعتقد أن موضوعها إنما هو رأى أفلاطون حول الفيلسوف الحق[٣]، أو حول النظرية الأخلاقية، ذات الأصل السقراطى، الخاصة "بالعناية بالنفس"، أى تعميق النظر فى القيم الأخلاقية وتطبيق هذا فى السلوك[٤]، أو حول السعادة كما يراها الفيلسوف[٥].

وفيما يخص الرأى الأول فقد أثار موجة عارمة من النقد حين قام فى أوائل القرن العشرين الميلادى فى إسكتلنده، لأنه يريد أن ينسب كل ما يقال على لسان

(١) هذا هو رأى بيرنت Burnet فى كتابه المشار إليه ، وكذلك فى كتابه : Greek Philosophy. I، From Thales to Plato، ورأى تايلور (A. E. Taylor) فى كتابه : Varia Socratica، وفى كتابه Plato. The Man and his Work.

(٢) انظر كتاب روبان Robin المذكور، ص XXI .

(٣) انظر كتاب Bluck المذكور، ص ٥ .

(٤) انظر كتاب Hackforth المذكور، ص ١.

(٥) انظر كتاب Dirlmeier المذكور، ص ٢٣٨ .

سقراط فى المحاورات الأفلاطونية إلى سقراط التاريخى نفسه، بينما نحن نعلم من مصـــدر وثيـــق كأرســـطو أن أفلاطـــون هو صاحب نظرية المثل كما نراها فى "فيـــدون"، أى باعتبارها ذات وجود منفصل مستقل وليس كمجرد أفكار فى الذهن. ومـــن جهـــة أخرى، فإن محاورات أفلاطون تضع على لسان سقراط آراء يختلف بعضـــها عن بعض، وتصل أحياناً إلى حد التضارب. ولم نذهب بعيداً ونحن نرى سقراط فى محاورة "الدفاع" (وهى التى تنقل فى رأى معظم المفسرين مضمون ما قالـــه سقراط التاريخى بالفعل أمام المحكمة التى حوكم أمامها) يقول إنه لا يستطيع أن يقـــول شـــيئاً محدداً عن الموت، بينما سنراه هنا فى "فيدون" يتحدث فى حماس واعـــتقاد شديدين عن خلود النفس وعن طبيعتها الإلهية، وذلك بينما الفارق الزمنى بين لحظة هذه المحاورة وتلك لا يعدو بضعة أسابيع؟ وهكذا نرى، وبدون الدخول فى تفصيلات نقد تلك النظرية[1]، أنها تؤدى إلى صعوبات جمة وتناقضات كثيرة. والموقـــف الأسلم هو نسبة كل المحاورات إلى أفلاطون مع الاعتراف بوجود تأثير ســـقراطى وآراء ســـقراطية هنا وهناك، بل وبوجود بعض المحاورات التى تهدف قصـــداً إلى الـــتأريخ لـــبعض لحظـــات سقراط، ومنها محاورة "الدفاع" ومحاورة "أقريطون"، ويمكن كذلك أن تضاف إلى هذه المجموعة الصفحات الأولى والأخيرة من "فيدون" (٥٨هـ -٦٤ب، ١١٦أ-١١٨أ). ولكن هذا لا يعنى أن "فيدون" قد ألفت مـــن أجل حكاية يوم سقراط الأخير، بل الأدق أن يقال إن تلك اللحظة التاريخية قد اخـــتيرت إطاراً للحديث عن آراء أفلاطون فى موضوع يناسبها كل المناسبة، ألا وهو خلود النفس.

وكمـــا يـــرى القارىء، فإننا نميل إلى اعتبار أن خلود النفس هو موضوع المحـــاورة. أوَ ليـــس هذا هو ما يشغل القسم الأكبر منها ؟ ولكن ذلك لا يعنى أن الآراء التى تجعل من الأخلاق، وأخلاق الفيلسوف على الدقة، موضوعاً للمحاورة آراء مخطـــئة، فما من شك أن نهايات معظم البراهين على خلود النفس هنا ستؤكد

(١) انظر مقدمة روبان فى كتابه المذكور، ص XX وما بعدها (وهامش ٣ من تقديمنا هنا)، والمراجع التى تذكرها، وتلك التى يذكرها كذلك Bluck فى كتابه المشار إليه، ص٥، هامش ١.

على الواجبات الأخلاقية التى ستضمن للنفس ذلك المصير، كذلك فإن مغزى الأسطورة التى ينتهى بها الحوار (١١٤ جـ - هـ) مغزى أخلاقى. أخيراً، فإن نصيحة سقراط الأخيرة لأصدقائه هى أن "يعتنوا بأنفسهم" (١١٠ ب)، أى أن يهذبونها بالعلم وأن يصرفوها عن الجسد وملذاته لتتهيأ لكى تستحق الخلود. ورغم هذا، فإن محور المحاورة كلها هو الخلود، وحوله تدور بعض الموضوعات الفرعية التى تبرز أحياناً لتحتل مكان الصدارة، ولكنها سرعان ما تعود إلى المركز الثانى بعد قليل، ومنها نظرية المثل ونظرية الأخلاق.

الشخصيات :

الشخصية الرئيسية هى بالطبع شخصية سقراط. ونحن فى هذه المحاورة نرى سقراط فى موقف استثنائى كل الاستثناء وقمين بالكشف عن خلقه الحقيقى. وإذا بسقراط يسلك ويتحدث فى هذا اليوم كما سلك وتحدث فى سالف حياته، بل ها هو يبتسم ويضحك، فيثير دهشة من حوله أولاً ثم إعجابهم ثانياً، وكلا الأمرين مقرون بالشفقة عليه وبالشفقة على أنفسهم معاً. ذلك أنهم يعون خسارتهم بفقد هذا الصديق وهذا المعلم. وهكذا فإن صورة سقراط لا تتضح إلا من خلال أعين الآخرين، سواء منهم من كان حوله أو حتى من كان بعيداً ويتلهف على سماع أخباره. وقد رآه فيدون شجاعاً أمام الموت، بل لا يباليه، سعيداً باقتراب لحظة معرفة الحقيقة كاملة، وبقرب انكشاف الستر عن العالم الإلهى. ورآه يدفع بزوجته الباكية المولولة ليتجه إلى أصدقائه فى الحكمة وليتحدث فى الفلسفة من الصباح حتى الغروب، منغمساً فى الحوار، واجداً متعة أكبر المتعة فى الأخذ والرد، محتفظاً على الدوام برباطة الجأش أمام كل اعتراض مهما بدا مهدداً. ورآه متفلسفاً حتى النهاية لا يقطع بشيء قطعاً، ولكنه فى نفس الوقت لا يرضى بحل التكاسل، فيمضى حتى النهاية باحثاً فاحصاً مقلباً الأدلة على كل أوجهها، موصياً أصدقائه وأتباعه بمواصلة الفحص. ثم رآه فى لحظاته الأخيرة وهو يتناول السم فى هدوء من لا يبالى بالجسد. ولكى يصف سقراط وسلوكه هذا، اختار أفلاطون أبلغ الوسائل، ألا وهى وسيلة البساطة التى تنفذ فى القارئ إلى أعماق ما كان يمكن أن تصل إليها النبرة العالية. وكم هى عظيمة تلك الشحنة الانفعالية التى تحتويها

جـــاهدة فى الســيطرة عليها الكلماتُ البسيطة الأخيرة التى ينتهى بها المؤلِّف كله: "هـــذه كانت نهاية صديقنا، الرجل الذى نستطيع أن نقول إنه كان، من بين كل من عرفنا من رجال هذا العصر، أفضلهم وأحكمهم وأعدلهم".

وتظهـــر حـــول ســقراط شخصــيات أربع رئيسية، هى شخصيات: فيدون وسيمياس وكيبيس وأقريطون. وفيدون هو الذى يحكى الحوار لإخيكراطيس (وهو فيــثاغورى مـــن أتباع فيلولاوس فيما يبدو)، وفيه يتناول فيدون بضع كلمات مع ســقراط (٨٩ ب وما بعدها). وأهم ما نعلمه عنه يأتينا من ديوجينيز اللايرسى فى كـــتابه عـــن "حيوات ومذاهب الفلاسفة اليونان". فيبدو أن سقراط أشار على بعض أصدقائه بتحريره من العبودية التى وقع فيها بعد هزيمة مدينته الأصلية "إليس" أمام أعدائها، فاشتروه وتحرر، وأصبح تابعاً مخلصاً لسقراط (انظر ٥٨ د). وكانت له بعـــض المؤلفـــات على شكل محاورات، ويبدو أنه كون مدرسة عند رجوعه إلى وطـــنه.هـــذا، ويقرن اسمه بالمدرسة الميجارية التى سيؤسسها أوقليدس (وكان من أتباع سقراط هو الآخر، ونراه بين الحاضرين فى محاورتنا). لماذا اختار أفلاطون فيـــدون ليـــروى هذا الحوار؟ إذا كان من الممكن أن نتصور أن علاقات أفلاطون وســـقراط نفســـه الوثيقـــة بحـــلقات الفيثاغوريين هى التى جعلت أفلاطون يضع إخيكـــراطيس الفيـــثاغورى أمام فيدون، فإنه من الصعب جداً معرفة الداعى الذى جعلـــه يطلق اسم هذا الأخير على المحاورة، وكل ما قد يقال لتبرير هذا لن يخرج عن دائرة الافتراض.

أما سيمياس وكيبيس فإنهما من مدينة طيبة، وهما شابان (٨٩أ) ثريان جاءا إلى أثيـــنا مســـتعدين للمشاركة بمالهما فى إنقاذ سقراط من السجن (انظر محاورة "أقريطون"، ٤٥ب). وهما من الجماعة الفيثاغورية بحسب مغزى كلام سقراط عن علاقـــتهما بفيلولاوس (٦١د). ويظهر اسم سيمياس فى محاورة "فايدروس"، كذلك (٢٤٢ب)، وربما كان ذلك إشارة إلى محاورتنا هذه، كما أن اسم كيبيس يظهر فى الخطـــاب الـــثامن (٣٦٣أ)، عـــلى أنـــه صديق قريب لأفلاطون، ولكن نسبة هذا الخطـــاب إلى المؤلـــف غيـــر مؤكدة، وإن كان بعض الثقاة من العلماء يرجحون صـــحته. وينســـب إلى كل من سيمياس وكيبيس عدد من المحاورات. وكيبيس ألمع

ذكـاء بكـثير مـن سيمياس، الذى يعترف فى لحظة ما أنه غير قادر على متابعة برهنة سقراط (٧٦ب)، ويعتذر عن لبس ارتكبه (٧٦د)، بل وعن مجمل اعتراض قدمـه (٩٢جـ – د)، وإن كان يبدو بصفة عامة حذراً فى قبول الحجج التى تقدم إليه (انظر ٨٥ ب – جـ، ٩٢ جـ– د، ١٠٧ أ–ب). ولكن كيبيس أكثر منه حذراً (٧٧أ)، وحـبه للـتدليلات العقلية، بل وللمحاجاة، واضح (٦٢هـ– ٦٣أ، ٧٧أ... وغيـر ذلك). وهو أول من يبدأ بسؤال سقراط (٦٠جـ) ، وأول من يعترض عليه (٦١د)، وهـو يعترض مرات عديدة بعد ذلك (٦٢جـ– هـ، ٧٧جـ)، وهو أول مـن يطـلب مـن سـقراط البرهان على ما يقول (٦٩هـ– ٧٠أ). ومن الصفات الأساسـية لكيبيس أنه لا يقبل الأمور على ظاهر ما تقدم عليه، بل يطلب الوضوح والـبرهان دائماً (٦٢هـ–٦٣أ). ومن جهة أخرى، فإن مشاركته فى الحوار أكثر إيجابيـة مـن سيمياس، فهو الذى يقدم أول عرض لبرهان التذكر (٧٢هـ) ، هذا على حين أن سيمياس لا يفهم لأول وهلة المقصود منه (٧٣أ)، كذلك فإنه صاحب أهـم الاعتراضات على كلام سقراط (٨٦هـ وما بعدها)، وهو يظل ثابتاً على هذا الاعـتراض الذى كان قد عرض مبدأه من قبل (٧٧جـ). وسقراط يبدو مقدراً له أعظم تقدير (انظر مثلاً لفتة سقراط إليه فى ١٠٣جـ، وهى تدل على مكانته).

وهـناك أخيـراً أقريطون الذى لا يقوم بأى دور فلسفى، ولكنه يشارك فى إعطاء المحاورة طابع الحياة. ولعل ما يحكيه أفلاطون عنه يعكس دوره الفعلى فى ذلـك اليوم. ونحن نعرف أنه كان من أصدقاء طفولة سقراط وأنه كان ثرياً. وهو إن لـم يكن من أتباع سقراط فلسفياً، إلا أنه كان قادراً على متابعة المسائل الفلسفية (انظـر محاورة "أوثيديموس"، ٣٠٤جـ وما بعدها، ومحاورة "أقريطون"). ودوره هنا، وفى محاورة "أقريطون" التى تتسمى باسمه، هو دور الصديق الذى يقوم على رعاية أمور سقراط الشخصية.

مقدمة عامة

(١)

تمهيد

(٥٧ أ — ٦٤ ب)

مقدمة الحوار (٥٧ أ — ٥٩ جـ) — سقراط فى السجن (٥٩ جـ - ٦٠ جـ) — ونظم الشعر (٦٠ جـ - ٦١ ب) — والموت والانتحار (٦١ ب — ٦٣ ب) — أمل سقراط (٦٣ ب — ٦٤ ب)

يدور الحوار التمهيدى فى مدينة فليوس بين إخيكراطيس، وهو من أهل هذه المدينة، وفيدون. ويبدو من الحوار أنه تم عقب تجرع سقراط السم بوقت غير طويل، حيث إن إخيكراطيس يقول إن أحداً من عندهم لم يذهب إلى أثينا منذ مدة طويلة، وإن أحداً قادراً على إخبارهم خبر اليقين عن يوم سقراط الأخير لم يأت من أثينا إلى هناك كذلك. ولكن ذلك الوقت لا يمكن أن يطول أمداً يتعدى الأسابيع. ونلاحظ أن خبر إعدام سقراط نفسه كان قد وصلهم ، أما ما يطلبونه فهو الرواية اليقينية التفصيلية. ولهذا اهتم إخيكراطيس بسؤال فيدون إن كان هو نفسه قد حضر سقراط فى ساعاته الأخيرة، فيجيبه على ذلك بالإيجاب. ويفسر فيدون له، ولمن حوله من المهتمين بسماع شيء عن سقراط، ولعلهم جميعاً من الجماعة الفيثاغورية فى تلك المدينة، سبب انقضاء وقت طويل بين الحكم على سقراط بالإعدام وإعدامه الفعلى، بأن المصادفة شاءت أن تتوج السلطات الدينية فى أثينا السفينة التى تُرسل كل عام إلى ديلوس، وهى جزيرة ذات مكانة دينية كبيرة، تنفيذاً لنذر قديم، وكان القانون يحرم ألا ينفذ الإعدام فى أحد طوال المدة الممتدة من إعداد السفينة وتزيينها حتى عودتها، لأن المدينة يجب أن تظل طاهرة من كل دنس خلال تلك الفترة. وقد شاءت المصادفات أن تعوق الرياح المعاكسة السفينة عن العودة السريعة (انظر أيضاً محاورة "أقريطون"، ٤٣ جـ وما بعدها). ثم يسأله إخيكراطيس عمن حضر فى معية سقراط فى يومه الأخير فى السجن،

فيجيبه بأنه كان هناك كثيرون من أصدقائه، ويعدد له من يتذكره منهم. فقد كان هناك من الأثينيين: انتسثينيز الذى سيؤسس المدرسة الكلبية، وكان من خصوم أفلاطون بحسب كل احتمال، وإسخينيز، وكان من تلامذة سقراط المقربين وكتب عدداً من "المؤلفات السقراطية"، ويقال إنه من أصدقاء أنتسثينيز السابق الذكر، وهوموجينيز الذى نراه فى محاورة "أقراطيلوس" ، وأقريطون صديق سقراط المخلص وابنه، وتابع آخر من أتباع سقراط هو أبوللودورس، الذى تحدثنا عنه محاورة "المأدبة" (١٧٢جـ - ١٧٣ أ، جـ - د)، والذى سيتميز عن بقية أفراد الجماعة بانفعاله الشديد وبتركه العنان لصياحه ودموعه. ويهتم فيدون بالإشارة إلى أن أفلاطون كان غائباً، وذلك "بسبب مرضه"، وليس هناك ما يدعو إلى الشك لحظة واحدة فى حقيقة هذه الإشارة أو فى أن تبرير غيابه هذا هو التبرير الحقيقى.

كان هذا عن الأثينيين الذين حضروا. أما من "الغرباء"، فكان هناك سيمياس وكيبيس من مدينة طيبة ومعهما ثالث، أما من مدينة ميجارا فكان هناك على الأخص أوقليدس مؤسس المدرسة الميجارية، التى تأثرت معاً بمذهب بارمنيدس وبسقراط. وكان أوقليدس صديقاً لأفلاطون، وهو يظهر فى محاورة "ثياتيتوس". وكما اهتم فيدون بذكر غياب أفلاطون، فقد اهتم فى حديثه عن الغرباء بالإشارة إلى غياب أرستبس، وهو من قوريناء على الساحل الإفريقى (منطقة طرابلس فى ليبيا حالياً)، ومؤسس المدرسة القورينائية التى قالت باللذة خيراً أسمى، ويفسر فيدون غيابه بأنه كان فى مدينة إيجينه أثناء ذلك، والمشهور عن تلك المدينة أنها كانت مكاناً للهو. فهل هذه إشارة ساخرة من أفلاطون؟ أم أنها تعبر عن مجرد واقعة تاريخية؟ لا يمكن الحكم القاطع، وإن كان جو المحاورة والمناسبة لا يدعو إلى السخرية، مما يدفع بنا إلى تفضيل الاحتمال الثانى، وربما كان أرستبس هناك لسبب بعيد عن سمعة تلك المدينة. ولنا على هذه القائمة ملاحظتان: الأولى أن فيدون لم يذكر فيما يبدو كل الحاضرين استقصاءً، وإنما اختار بعضهم فقط، أو معظمهم، وسنلاحظ أنه لا يتذكر اسم من سيعترض فى ١٠٣أ. الملاحظة الثانية هى أن هذه القائمة تعطينا أسماء أهم "السقراطيين" (وهم أفلاطون وأنتسثينيز وأرستبس وأوقليدس) إلى جانب المخلصين له والمعجبين به من أثينا وغيرها.

بعـد ذكـر الحاضـرين يصف فيدون ما رآه عند دخوله على سقراط. فقد وجـدوا عنده امرأته إكزانثيب، وكان معها طفلها الصغير، ويبدو من ذلك، وبسبب أن ابـنى سقراط الآخرين لم يكونا معها، أنها قضت الليلة فى السجن. ونحن نعلم مـن ١١٦ ب أنه كان لسقراط أبناء ثلاثة، أحدهم كبير والآخران صغيران (انظر أيضـاً "الدفـاع"، ٣٤د)، ويـبدو أنهم حضروا ثلاثتهم إلى السجن مرة أخرى فى المسـاء قـبيل تجرع سقراط السم، ولكن يظهر أن إكزانثيب لم تحضر هذه المرة، وإلا لذكـر الـنص شـيئاً عن صياحها، وإنما يتحدث ذلك النص بصفة عامة عن "النسـوة مـن أهـل بيته"، ويفهم بعض المفسرين تلك العبارة على أنها تدل على "قريـباته". وعـند دخول الأصدقاء فى الصباح صاحت إكزانثيب وولولت، فطلب سـقراط فى كلمات قصار أن تؤخذ إلى البيت، فسحبها بعض خدم اقريطون وهى تلطم صدرها.

كـان السـجانون قد أزالوا من فورهم قيود سقراط. فلاحظ هو ما أن جلس عـلى سـريره كيف أن ألم القيد تعقبه الآن لذة، وعلق على ذلك بأن هناك ارتباطاً طبيعياً بين هذين الضدين: اللذة والألم، فما أن يوجد أحدهما حتى يصبح من المحتم أن يـلحق بـه الآخـر بعـد ذلك، وشبّه هذا بتشبيه يعتمد على سوابق فى التراث الأسـطورى اليونـانى: فكأنهمـا كائنان قد أوثقا فى رأس واحدة. ثم يشير إلى أن أيسـوب (انظر تعليقنا على ٦٠جـ) كان فى مستطاعه أن يؤلف "خرافة" حول هذا الموضـوع. وسـنلاحظ أن هذه الإشارة إلى أيسوب تمهد لما سيلى (٦١ب). هل يمكن أن نفترض كذلك أن الإشارة إلى العلاقة بين الأضداد مقصودة هى الأخرى، وأنها تمهد لبرهان الأضداد الذى سيبدأ به سقراط على خلود النفس؟ على أية حال، فإنـنا يجـب أن نلاحـظ أن سـقراط لا يفتح فاه إلا ليطلق تعليقاً يمكن أن نسميه بالفلسـفى عـلى واقعة من وقائع الحياة اليومية. وهكذا، ومنذ البداية نفسها ، نجد أنفسنا أمام سقراط الفيلسوف، رجل الفكر والملاحظة النظرية.

وممـا لـه دلالـته أن أول المتحدثين مع سقراط هو كيبيس الطيبى، الذى سيصـبح أحد المتحاورين مع سقراط وأهمهما ، وقد تكلم ليسأل سقراط عما جعله يـنظم شـعراً بعض "خرافات " أيسوب وابتهالا إلى أبوللون، وكان خبر ذلك قد

عُرف فى المدينة، فسأله عنه أشخاص كثيرون (مما يدل على شهرة كيبيس كصديق لسقراط وكعارف بأموره)، ومنهم إيونُس الذى يتحدث عنه سقراط أيضاً فى "الدفاع" (٢٠ب – جـ، وانظر تعليقنا على ٦٠ د هنا). فيرد سقراط بأنه فعل ذلك طاعة لحلم رآه مرات كثيرة خلال حياته السابقة وكان يأمره دائماً بالاشتغال بالموسيقى. ولكن سقراط كان يعتقد أن الفلسفة هى أسمى أنواع الموسيقى، وهكذا، فإن الحلم لم يكن يفعل شيئا غير تشجيعه على الاستمرار فى طريق الفلسفة. ولكن خطر له، وهو فى السجن، أن الحلم ربما كان يقصد الموسيقى العادية. ولهذا، وحتى يريح ضميره، فقد ألف بعض القصائد ، وبدأ ينظم قصيدة تكريماً للإله الذى أدى الاحتفال بعيده إلى تأخير إعدام سقراط، وهو الإله أبوللون، ثم أخذ بعض خرافات أيسوب التى كان يحفظها عن ظهر قلب ووضعها شعراً.

حتى هنا ونحن لا نزال فى ميدان "الحكايات" . ولكن اتجاه الحوار يتغير فجأة حين يقول سقراط: هذه هى إجابتى على إيونس، وبلِّغه أن يتبعنى بأسرع ما يمكن إن كان حكيماً. وبهذا نقترب من موضوع المحاورة، فملاحظة سقراط تلقى استغراب سيمياس الذى يعلم أن إيونُس ليس ممن سينفذون هذه النصيحة عن طيب خاطر ، فيؤدى هذا إلى إعادة عرض رأى سقراط فى كلمات أدق (٦١ب)، مع تحديد هام: ألا وهو أن ذلك ليس معناه تحبيذ الانتحار، فذلك محرم. وهكذا نخطو خطوة أخرى (٦١جـ-٦٢جـ) مقتربين من موضوعنا.

ومصدر التحريم مصدر دينى، ولا شك أنه أورفى. ونظراً للصلة الوثيقة بين النحلة الأورفية والجماعة الفيثاغورية، فقد كان سقراط يتوقع أن يكون الغريبان من طيبة على علم به، فربما كانا قد سمعا به من أحد كبار الفلاسفة الفيثاغوريين، فيلولاوس، حينما كان يقيم فى طيبة. ولكن كيبيس يرد بأنه سمع عن هذا المذهب بالفعل منه ومن غيره ولكن بغير تفصيل ، أى بلا محاولة للبرهنة أو على الأقل لإيضاح مبرراته. فيستعد سقراط لاعطائهما بعض التفصيل معللا ذلك بأن ما سمعه، والذى سيقوله لهما، ليس مما يدخل فى ميدان الأسرار المحرم إذاعتها، فهو بهذا لا يرتكب خطأً فى حق الأسرار الأورفية. والأساسان اللذان يقوم عليهما تحريم الانتحار هما: أولاً، أن كل إنسان يوجد فى مركز أو موضع معين،

وأنه ليس من حقه الهرب منه أو تركه بحسب هواه، وثانياً، أننا ملْكٌ للآلهة، وهى الـتى تعنى بنا وبيدها أمرنا. وكما أن كيبيس سيرفض أن يهرب أحد عبيده أو أن يمـوت بغير إرادته، فكذلك يجب على الإنسان أن ينتظر مشيئة الإله قبل أن يقدم على استخدام العنف ضد نفسه.

وإذا كـانت مسألة الانتحار لا تدخلنا إلى موضوعنا مباشرة، إلا أنها تقربنا مـنه، لأنها تثير مسألة فرح الفيلسوف أمام الموت. ذلك أن كيبس يتفق مع سقراط فى أنـه مـن المقبول ألا يقتل المرء نفسه حتى يقضى الإله أمره، ولكنه لا يرى الـدواعى الـتى تجعـل سقراط يذهب إلى أن الفيلسوف سيقبل راضياً الموت. فقد كـانت إحدى اعتبارات سقراط الرئيسية لرفض الانتحار أننا ملك الآلهة، ولهذا فلا يجـب أن نفرط فى أنفسنا قبل أمرها، ولا يجب أن نترك خدمتها قبل أن تأذن هى فى ذلـك، فإذا كان الأمر كذلك، فكيف للبشر أن يفرحوا وهم يتركون خدمة أفضل الأسياد، الآلهة؟ وهكذا، فإن كيبيس، صديق البحث العقلى الذى لا يفتر، يقلب رأساً عـلى عقب رأى سقراط: إنما أحكم البشر وأعلمهم هم الذين يجب أن يحزنوا أمام المـوت، أى أمـام تـركهم لخدمـة الآلهة. ويُسر سقراط بهذا الاعتراض، ويشيد بكيبيس الذى لا يقبل كل ما يقال له على قيمته الظاهرية، بل يفحص الأمر ويتدبر فيـه ليـرى إن كان مقبولاً فيقبله أو يجب رفضه فيعترض. ويؤكد سيمياس رأى كيـبيس ويضفى عليه صبغة شخصية، فذلك الاعتراض إنما هو موجه إلى سقراط ذاتـه، وعليه الآن أن يدافع عن نفسه. وهكذا يظهر مفهوم الدفاع الذى نرى بدايته هنا، والذى وضع كل الفقرة ٦٣ب – ٦٩هـ تحت رايته.

ومفهـوم "الدفـاع" يستدعى مفاهيم المحكمة والقضاء والإقناع. وهكذا فإن مهمـة سـقراط حـتى ٦٩هـ ستكون "إقناع" المستمعين بموقفه، وكأنهم قضاته. ولكـنهم سيكونون قضاة مختلفين عن قضاة الأمس القريب أكبر الاختلاف. ويجب أن نشـير إلى أن داعى هـذا التشبيه ليس الظروف التاريخية المحيطة بوقت ذلك الحـوار فقط، بل إن هناك كذلك الطريقة التى كثيراً ما كانت تتبع فى ذلك الوقت، واسـتخدمها السفسطائيون على الخصوص، والتى تنحصر فى تعيين "حَكَم" للجدل، وهو الذى يعلن من يكون الفائز (انظر مثالاً على ذلك فى محاورة "بروتاجوراس" لأفلاطون، ٣٣٨ أ – ب).

يعلن سقراط أنه ليس غاضباً ولا ثائراً لأنه على وشك أن يموت، وذلك لأنه يمـلؤه أمـل قوى. ما هو مضمون هذا الأمل؟ سقراط يعبر عنه ثلاث مرات (٦٣ ب، جـ، ٦٤ أ)، فيكـون مضمونه على التوالى: (أ) أنه سيلقى فى العالم الآخر رجـالاً خيـرِّين وعـلى الأخص آلهة طيبة، (ب) أن هناك بعد الموت شيئاً، وأن مصـير الخيـرين أفضل كثيراً من مصير الأشرار، (جـ) أن الرجل الذى مارس الفلسـفة سـيجد بعـد المـوت خيرات عظمى. وواضح أن هناك فى أمل سقراط عناصر ثلاثاً: أن مصير الفيلسوف سيكون مصيراً حسناً فى العالم الآخر، أن هناك آلهـة طيبين، وهم سيكونون أفضل الأسياد، وأخيراً أنه سيلقى هناك بشراً خيرين. نحـن نعتـبر أن أهـم هـذه العناصر هو العنصر الأول، لأنه هو الذى نجده فى التصـريح الأخيـر لسقراط (٦٣هـ-٦٤أ) والذى يقدم به لكل ما سيلى. ويبدو أنه ليـس للعنصر الثانى إلا وظيفة المساند للعنصر الأول، لأن أمل سقراط فى العثور عـلى أسياد فضلاء فى العالم الآخر هو الذى يؤسس أمله فى المصير الحسن (٦٣ جـ) . ويـبقى أخيراً العنصر الأخير، وهو أمله فى لقاء رجال فضلاء من أهل الخير فى العالم الآخر.

وقـد يـريد القارئ أن يتذكر ما كان يقوله سقراط فى محاورة "الدفاع" عن نفـس الموضوع (٤٠ جـ وما بعدها). ولكننا نفضل ألا نقحم أمثال هذه الإشارات فى قراءتـنا، لأن المحـور الذى تدور حوله محاورة "الدفاع" يختلف عن المحور الـذى تـدور حوله محاورة "فيدون". فنحن فى الأولى مع سقراط التاريخى، حتى وإن كـان منظوراً إليه من وجهة نظر أفلاطون، مما كان يدعو إلى احترام الوقائع الـتاريخية بقدر الإمكان. أما هنا فإننا بإزاء آراء أفلاطون نفسه يعلقها على لسان سـقراط كما يعلق المرء معطفه على المشجب. ومن هنا كان الاختلاف الكبير بين مـا يقولـه سقراط فى "الدفاع" وما يقوله "سقراط " المتحدث باسم أفلاطون هنا فى "فيدون". وباختصار، فإن أى رجوع إلى "الدفاع" لا يكون مبرراً إلا بقصد بيان هذا الاخـتلاف، أما إلقاء الضوء على بعض آراء محاورة "فيدون" فإن هذا مما يتعدى قـدرة "الدفاع". فنعود إذن إلى أمل سقراط فى لقاء رجال فضلاء فى العالم الآخر، ونجـد أنه يقول، فور أن يعبر عنه، إنه لا يقرر ذلك تقريراً قاطعاً (٦٣جـ)، على

حين أن الذى "يقرره تقريراً قاطعاً" (وهنا يكرر سقراط نفس الفعل مرة أخرى) هو وجــود الآلهة الخيرين. ما مغزى هذا؟ لا يبدو لنا أن هذا التباين بين الموقفين مما يدعو إلى الاستغراب الشديد، لأن هناك فرقاً بين مستويين : مستوى القطع (وعليه يقرر سقراط وجود الآلهة) ومستوى "الأمل"، وفيه درجتان: أمل لقاء رجال فضلاء وأمــل المصير الطيب للفيلسوف، وسقراط لا يملك أن يقطع بالأمل الأول، لأنه لا يمــلك أن يقرر إن كان هناك من اعتنى بنفسه خير عناية تؤهله لخيرات الآخرة، وإنمــا هو "يأمل" ذلك فقط، وهو يأمل أيضاً أن يلقى هو مصيراً طيباً، ولكن أمله هنا "أمل قوى"، وهو سيحاول (كما يشير فى ٦٤أ ١-٢) أن يبين الأسس التى يقوم عليها أمله. وتأكيداً لتفسيرنا هذا فإننا نشير إلى استخدام كلمات مختلفة للتعبير عن درجــتى أمــل ســقراط (قــارن ٦٣ جــ ١ و٥)، حيث إن الكلمة المستخدمة فى الموضع الثانى، الخاص بمصير الفيلسوف، كلمة أقوى.

ويجــب أن ننتــبه إلى أن ســقراط، كما هو واضح من ٦٣ هــ - ٦٤أ، ســيدافع عن شيئين كانا قد ذُكرا من قبل أثناء الحوار السابق: عن ثبات الفيلسوف أمام الموت بل ترحيبه به، وكذلك عن أمله فى خير عظيم يصيبه فى العالم الآخر. ورغــم أن الأمــرين مرتــبطان (لأن الموقــف الثانى يؤدى فى يسر إلى الموقف الأول)، إلا أن ســقراط يــبدأ بالنقطة الأولى وينتهى منها سريعاً: فالفيلسوف، أى محب الحكمة والعلم، لا يفعل فى الحق شيئاً إلا البحث عن الموت، فإذا كان الأمر كذلــك، فكيف يثور عندما تحين ساعة ما كان يبحث عنه طوال اشتغاله بالتفلسف؟ أمــا النقطة الثانية، التى تخص الأمل فى مصير طيب يلقاه الفيلسوف بعد الموت، فــإن سقراط سيعالجها بالتفصيل ابتداء من ٦٤ ب، وسيعلن فى ٦٧ ب - جــ أنه قد أعطى المبررات الكافية لأمله (انظر كذلك ٦٧د - هــ، ٦٨أ، ب ، وأخيراً ٦٩ د - هــ).

(٢)

الدفاع عن أمل سقراط

(٦٤ جـ - ٦٩ هـ)

تعريف الموت (٦٤ جـ) — الفيلسوف أمام الجسد (٦٤د-٦٥أ) — الجسد كعقبة فى سبيل المعرفة (٦٥أ — ٦٦أ) — نتائج : الفيلسوف والمعرفة والفضيلة والتطهير (٦٦ب — ٦٩ د) - انتهاء دفاع سقراط عن أمله (٦٩ د — هـ)

قلنا إنه يبقى على سقراط أن يقدم دوافع أمله فى مصير الفيلسوف مصيراً طيباً، ويكون ذلك على صورة تعميق لفكرة هامة ، وغير واضحة لأول وهلة، وعبرت عنها السطور الأخيرة من القسم السابق (٦٣هـ- ٦٤ب)، ألا وهى أن حياة الفيلسوف إنما هى تمرين على الموت وطلب له. فكيف ذلك؟

الموت فى تعريف أفلاطون هو انفصال النفس عن الجسد، بحيث يبقى الجسد بمفرده وتبقى النفس بمفردها. ولكن ماذا يفعل الفيلسوف؟ إنه، من جهة ، لا يعنى بالجسد ولا بما يتعلق به من متع، وهو من جهة أخرى، يبتعد عنه بقدر ما يستطيع حينما يتجه إلى اكتساب العلم، فالجسد هنا عقبة سواء بسبب نقص الحواس كأدوات للمعرفة أو بسبب الآلام والملذات التى تشغل النفس عن طلب المعرفة. وهكذا، فإن النفس المتفلسفة لا تستطيع الاقتراب من العلم إلا إذا ابتعدت عن الجسد وانعزلت عنه وتجمعت فى ذاتها.

— وإذا كان أفلاطون قد تحدث فى ٦٥ أ - د عن عوق الجسد للنفس أثناء المعرفة بصفة عامة، فإنه يخصص حديثه فيما يلى ذلك (٦٥ د - ٦٦ أ) لموضوع من أهم موضوعات المعرفة، بل هو موضوع العلم فى كلمة واحدة، ألا وهو "الشىء فى ذاته"، أو ما سيسمى من بعد "بالمثال". يقول أفلاطون إننا لا نرى بالحس "العدل فى ذاته" أو "الصحة فى ذاتها"، أى جوهر كل شىء منظوراً إليه فى ذاته، وإنما لا تصل إليه إلا النفس حينما تسعى إليه بفكرها الخالص، فالعقل وحده هو القادر على الوصول إلى الوجود والحقيقة.

وفى صفحة ذات قوة تعبيرية عظيمة (٦٦ب-٦٧أ)، يعود أفلاطون إلى كل ما قاله ليعرضه من جديد عرضاً نلمح من خلاله تشابك الفلسفة والأدب عند أفلاطون، الفلسفة بأفكارها والأدب بالقدرة على التأثير بالتعبير، ونرى فيه كيف يستطيع أفلاطون أن يخاطب العقل والعاطفة معاً، حينما يخاطب النفس ذاتها باعتبارها ليس فقط ذاتاً عارفة بل وكذلك إرادة تسعى نحو المعرفة. وهو يصل إلى موضوع من أهم الموضوعات التى تحتل خلفية محاورتنا، والتى يظهر فيها التأثير الفيثاغورى على وجه خاص، ألا وهو موضوع "التطهير". فإذا كان كل ما قيل صحيحاً، فإن واجب الفيلسوف هو أن يسعى بكل قواه نحو تطهير نفسه من كل دنس يسببه لها ارتباطها بالجسد، ويصرح أفلاطون فى جلال: إن الطاهر لا يلمسه غير الطاهر. فإذا أرادت النفس الوصول إلى الأشياء الخالصة، أى إلى الحقيقة، فإن ذلك لا يتم إلا إذا تطهرت، وما تطهيرها، إلا أن تنعزل عن الجسد؟ وهكذا يعود سقراط (أو أفلاطون) إلى موضوعه الأول (٦٤أ)، وهو أن حياة الفيلسوف ما هى إلا محاولة الوصول بالنفس إلى حالة أقرب ما تكون إلى الموت. وهكذا، فإن الفيلسوف ليس بمن يهاب الموت (٦٧د-هـ) ، على الأقل إذا كان فيلسوفاً على الحقيقة.

ويستخدم أفلاطون هذا الخيط (٦٨ ب – جـ) لينتقل إلى المقارنة بين غير الفيلسوف الذى يثور أمام الموت والفيلسوف ، وذلك من الناحية الأخلاقية. فالفيلسوف يحق له أن يقال عنه إنه شجاع حقيقة ومعتدل حقيقة، أما شجاعة العامة من غير الفلاسفة واعتدالهم فإنه ليس حقيقياً، بل هو نوع غريب. فالشجاع منهم ليس شجاعاً إلا خشية من شرور أعظم، وهكذا فإن الخوف هو مصدر شجاعتهم. وكذلك الحال فى اعتدالهم الذى مصدره اهتمامهم بلذات يعتبرونها أهم من تلك التى ينصرفون عنها، فيقال إنهم معتدلون، وهكذا فإن اللذات تحكمهم فى كل الحالات. أما الفيلسوف فإنه فاضل بشىء واحد وواحد فقط، ألا وهو الحكمة ، فكل الفضائل الأخرى يكتسبها كنتيجة للحكمة، والفضيلة التى ليست الحكمة جوهرها ليست بالحقيقية. إن الحقيقة تطهر، وتطهر من الانفعالات والشهوات، وكل الفضائل من اعتدال وعدل وشجاعة إنما هى أنواع من التطهير. وحينما تقول لنا الأسرار

الأورفيـــة إن المرشحين للسعادة الأبدية كثيرون ولكن المختارين منهم قليلون، فإننا يمكـــن أن نفســـر هذا على أن أولئك المختارين إنما هم من طهرتهم الفلسفة ، أى الفلاسفة على الحقيقة.

ويـــنهى سقراط كلامه بالعودة إلى شخصه: فهو ما أهمل طوال حياته شيئاً من أجل أن يكون من زمرة الفلاسفة الحقيقيين، وسيعرف بعد قليل إن كان النجاح سيكلل جهوده أم لا، ولكن هذا هو أمله على أية حال. هكذا كان "دفاعه"، وهذه هى الأسباب التى لا تجعله يحزن لفراق أصدقائه: فهو يعتقد أنه سيجد فى العالم الآخر أسياداً طيبين وبشراً طيبين. وهكذا يكون قد فصّل فيما وعد به رفاقه فى ٦٣هـ - ٦٤ أ. فهـل نجـح فى دفاعــه أكــثر مما فعل أمام قضاته الأثينيين، وهل اقتنع أصحابه؟ سنرى ذلك فى القسم التالى.

طبيعة النفس :

أفلاطـــون هـــو القـــائل فى محاورة "مينون" (٨٦د) إنه لا يمكن البحث فى خصـــائص شىء ما إلا بعد معرفة ما هو. ولكن الظاهر أنه لا يطبق هذه القاعدة الأساســية هـــنا فى محاورة "فيدون"، حيث إنه لا يبدأ بحثه (والحوار فى موضوع بقـــاء النفس بعد الموت يبدأ حقيقة هنا فى ٦٤ب) بوضع تعريف للنفس. ولن نجد هـــذا الـــتعريف هـــنا أو فى أى مكان آخر من المحاورة ، وإنما الذى يبدأ به هو تعـــريف للموت (٦٤جـ): بأنه الانفصال بين النفس والجسد، وكأن هذين الشيئين واضحان. لهذا، فإن علينا أن نتتبع بعض الإشارات المتناثرة هنا وهناك، وأن ننقب عما تحت السطور، من أجل تحديد طبيعة النفس كما تراها هذه المحاورة.

وأول مـــا نلاحظـــه هو أنه يبدأ مباشرة بمعارضة النفس بالجسد، وقد تكون هـــذه المعارضـــة وسيلة من وسائل التعريف، ولكنها من غير شك وسيلة جزئية . فعالم الجسد هو عالم الجمال الخارجى والزينة واللذات والحواس. والفيلسوف الحق لا يهتم به ولا يقبل عليه، وإنما هو مشغول عنه ولا يهتم إلا بأمور النفس. وما هى أمـــور الـــنفس؟ هـــذا ســـؤال جانبى ستدلنا إجابة هذا القسم من "فيدون" عنه على تصـــوره لطـــبيعة الـــنفس. باختصـــار، إن الأمور التى تهتم بها النفس هى أمور المعـــرفة، فهى لا تصير هى ما هى إلا حينما تنعزل على نفسها، وفى هذه الحالة،

وفى هذه الحالة وحدها، تستطيع أن تبلغ الحقائق (انظر ٦٥جـ، ٦٦أ وخاصة ٦٦ جـ). وهكذا فإن هذا القسم من المحاورة ينظر إلى النفس على أنها مركز العقل والتعقل ، وهدفها ليس شيئاً غير المعرفة (انظر ٦٦أ، ب، جـ، هـ، ٦٧ب، ٦٨أ، ب). أما كل ما يخص ما نسميه بالجانب الانفعالى فإنه ليس منها، بل هو من شأن الجسد، فهناك الفكرة من جهة، ومن جهة أخرى الحب والرغبات وألوان الخوف (٦٦جـ). فالنفس، إذن، عاقلة أولاً، ويمكن أيضاً أن نقول أولاً وأخيراً. إلى جانب هذا العنصر من عناصر تعريف طبيعة النفس، هناك عنصر آخر ولكنه أقل وضوحاً من الأول، وإن يكن متضمناً فى إشارات هذا القسم من الحوار بما لا يدع مجالاً للشك. ذلك أن كلام أفلاطون يتضمن وكأن النفس "شيء". ونجده ثانياً فى مواضع متعددة (مثلاً ٦٧جـ - د) يتحدث عن "عزلة النفس" عن الجسد وتجمعها حول نفسها (إن أمكن التعبير هكذا)، ولكن هذا لا يتم إلا إذا كانت النفس "كياناً خاصاً" أو "شيئاً" قائماً بذاته (أو إذا كان يمكن لها أن تكون كذلك).

خلود النفس :

سيلاحظ القارئ المدقق أن أفلاطون لا يستخدم فى هذا القسم من المحاورة تعبير "الخالد" أو "الخلود" ، وإنما هو يتحدث بصفة عامة عما بعد الموت، ومن المفيد أن نلاحظ أنه عند الكلام عن الخلود لا يستخدم اسم "النفس" على التحديد، بل يجعل سقراط يقول "وهناك سأبلغ أنا ..." أو "نحن" أو "الفيلسوف" ، ولا يستخدم لفظ "النفس" إلا عند الحديث عن جهودها فى هذا العالم من أجل الابتعاد عن الجسد والتطهير. ولكن لا يجب أن يستنتج من هذه الملاحظات أن أفلاطون يعتبر هنا الخلود شخصياً أو شيئاً من هذا القبيل، فإن حديثه عام ولا تحديد فيه بصدد هذه المسألة. وربما كان ذلك مقصوداً، لأن القسم الحالى من المحاورة هو محاولة لتبرير آمال سقراط لا أكثر. وكان سقراط ، كما أشرنا، قد أعرب عن أمله فى أن يلقى بعد الموت رفاقاً فضلاء وآلهة يكونون له أسياداً طيبين، وأن يجد على الأخص، شأن كل من اشتغل بالفلسفة على الحقيقة، أن يجد هناك خيرات عظمى. وقسمنا يشير فى نهايته (٦٩د-هـ) إلى الأملين الأولين[١]، وسنلاحظ أن إشارته

(١) وهو يشير أيضاً هنا إلى مسألة "ثبات" الفيلسوف ورباطة جأشه التى أثيرت فى ٦٣ جـ، هـ، والتى أوضح سقراط موقفه منها، فيما يبدو لنا، فى ٦٤أ ، وعاد إليه فى ٦٧ هـ وما بعدها، مؤكداً على نفس النقطة: أى اتساق الفيلسوف مع نفسه راغباً فى الموت ومرحباً به.

إليهمـــا تجعلهما يقفان على قدم المساواة، بينما كان تصريحه المبدأى (٦٣ب-جـ) أكـثر تحديـداً. ولكن الجزء الأعظم من هذا القسم مخصص لتبرير الأمل الثالث وتحديـده بدقـة. وهكذا فإنه يعرض بالتفصيل لحياة الفيلسوف فى هذا العالم لبيان كيـف أنهـا تؤهله لمصير طيب فى العالم الآخر، كذلك، وهذه هى النقطة الجديدة والهامـة، فإنـه يحـدد طبيعة "الخيرات" التى سينالها الفيلسوف الحق بعد الموت. وسـنعود إلى حيـاة الفيلسوف عندما نتحدث، فيما يلى، عن المعرفة، وخاصة عن الأخـلاق، ولهـذا فإنـنا نشير الآن إلى النقطة الثانية فقط والتى تخص موضوعنا الحـالى، أى مصير الفيلسوف : فيكف ستكون آخرة الفيلسوف؟ ستكون كما كانت حياته، ولكن، وهذا هو الفارق الكبير، على الكمال: فهناك سيصل إلى هدفه طوال حياتـه ألا وهـو الحكمة أو المعرفة الكاملة (٦٦ب، هـ، ٦٧ب)، وسيكون على اتصـال بالأشياء الخالصة، أى بالحقائق فى ذاتها (٦٧أ). وبعبارة أخرى أكثر قرباً مـن الديـن ومن "الأسرار" الأورفية، فإنه سيعيش هناك مع الآلهة (٦٩جـ). هذه هى طبيعة "الخير" الذى سيناله الفيلسوف (وهو وحده، كما يؤكد على ذلك أفلاطون فى ٦٧د، ٦٩د)، وليـس هناك من خير أعظم منه. وأوَ ليس هذا هو ما كان يسعى إليـه الفيلسـوف جاهداً؟ (ونلاحظ أن أفلاطون يستخدم أحياناً فى هذا المقام الكلمة التى تدل على "العشق" ، فى ٦٦هـ ٣ وفى ٦٨ أ ٢، وانظر كذلك ٦٦ ب ٧، هـ ٢، ٦٧ د ٧ ، وقارن ٦٧ ب ٧).

المثل :

يجـب أن ننـبه القارئ على الفور إلى أن هذا العنوان، موضوعاً فى سياق الحديـث عن القسم الحالى من المحاورة، هو عنوان فى غير مكانه إذا أردنا الكلام عـلى الدقة، وإذا لم نحدد أننا نقصد فى الواقع ما يذكره هذا القسم عما سيسمى من بعد بنظرية المُثل الأفلاطونية. والحق أن الجزء ٦٤-٦٦ لا يستخدم على الإطلاق أحـد الاصطلاحين اللذين سيستخدمهما أفلاطون للدلالة على "المثال" ، ولكن الحق أيضـاً هـو أن هـذا الجـزء يتكلم عما سيسمى بالمُثل مستخدماً فى الإشارة إليها تعـبيرات مختـلفة نذكـرها فيما يلى. ونقول أولاً فى عجالة خاطفة، إن المقصود بـنظرية المُثل هو ذلك المذهب الأفلاطونى حول الحقيقة، والذى يعتبر أن الأشياء الحسـية ليسـت هى الحقيقـة، وإنمـا عالم الحقيقة هو عالم تلك الكيانات العقلية

الخالصة (وهى ذات طبيعة وجودية فى نظر بعض المفسرين، أو ذات طبيعة تصورية فقط فى نظر البعض الآخر) التى هى نماذج أو مُثل لكل الأشياء التى تتسمى باسمها (فمثال "الإنسان" هو كذلك لإمحتب وحتشبسوت وغيرهما من الأفراد أو الجزئيات التى تقع تحت هذا المثال).

فماذا يقول قسمنا الحالى عن تلك المُثل؟ بداية الحديث عنها تقع فى ٦٥ د، ولكننا يجب أن ننظر فى السطور السابقة على ذلك لأن ما تقوله ذو دلالة. فهى تتحدث (فى ٦٥ أ ٩) عن "الحصول على الحكمة" (وهو تعبير هام وسنعود إليه فى حديثنا التالى عن المعرفة)، ويتحدد مضمون هذا التعبير بعد ذلك بقليل (٦٥ ب٩)، فنعلم أن المقصود منه هو "وصول النفس إلى الحقيقة" أو إمساكها بها، ويتحدد ذلك على نحو أدق حين يتحدث أفلاطون فى ٦٥ جـ٢-٣ عن معرفة النفس الواضحة "للموجودات". ونخرج من هذا بأن أفلاطون إنما يتحدث هنا عن الحقيقة وعن الموجودات. وسنجده يتحدث مرات أخرى عن الحقيقة (٦٦ب، د، ٦٧أ)، وعن "الموجودات"، بل وعن الوجود" بإطلاق (فى ٦٥ جـ٩، وفى ٦٦ أ ٨). وهذا الوجود الحقيقى أو تلك الحقيقة الوجودية ، مم تتكون؟ إنها تتكون مما سيسمى من بعد بالمثل، ولكن أفلاطون لا يستخدم هذا الاسم هنا كما قلنا ، وإنما هو يتحدث عن "الأشياء فى ذاتها" (٦٥ د)، مثلاً الجمال فى ذاته والخير فى ذاته والكِبَر فى ذاته والصحة فى ذاتها، وهكذا (٦٦هـ١-٢). هذه "الأشياء فى ذاتها" يسميها أفلاطون باسم آخر هو الاسم الاصطلاحى الوحيد الذى نجده هنا، وسنجده أيضاً من بعد، دالاً على الموجودات الحقيقية، ألا وهو اسم "الجوهر" (ousia، ولنلاحظ من الآن أن هذا الاسم مأخوذ من فعل الكينونة). فأفلاطون، بعد أن يأتى بأمثلة على تلك "الأشياء فى ذاتها"، يقول : "باختصار جوهر كل الأشياء الأخرى..."، أى جوهر العدل وجوهر الصحة وغير ذلك (٦٦د)، أى العدل "الخالص" والصحة "الخالصة" (انظر ٦٧أ). هذه هى الحقيقة، وهذه هى مكوناتها، وهذه هى صفات وتسميات تلك المكونات. ويبقى أن نشير أخيراً إلى أمر ذى أهمية: فهذه "الموجودات" أو الحقائق التى يذكرها أفلاطون فى النص ليست إلا أمثلة فقط، لأن ما يتحدث عنه إنما هو "عالم الحقيقة" أى جواهر "كل الأشياء" (٦٥ د ١٣)، وستعود المحاورة إلى هذه النقطة، وخاصة فى ٧٩ أ وما بعدها.

المعرفة :

نحـــن نعـــرف ، منذ السطور الأولى التى تتحدث عن المعرفة (٦٥أ-ب)، المـــثل الأعلى أو النموذج الذى تتطلع إليه، ذلك هو الدقة واليقين. ففى هذا النص يـــرفض أفلاطون شهادة الحواس لأنها لا تحوى لا دقة ولا يقينا، مما يدل على أن نمـــوذج المعرفة هو المعرفة الدقيقة اليقينية. ولا يوضح أفلاطون ما يقصده بالدقة واليقيـــن، وليس لنا أن نطالبه بذلك فى هذه المرحلة من بحوثه الفلسفية، إنما يجب أن نفهـــم المفهومين بما يدل عليه اللفظان فى الاستخدام العادى، وخاصة فى إطار الحديـــث عـــن أدوات الحس ونقصها . ونظن أن القسم الحالى من محاورتنا يسمح بإضـــافة مَـــثَلٍ أعـــلى ثـــالث للمعرفة هو ما يمكن أن يسمى "بالخلوص". فهدف الفيلســـوف هـــو الوصول إلى المعرفة" الخالصة"، أى الكاملة ، أو ، إذا استخدمنا تعـــبيرات أفلاطونية، المعرفة التى ليست إلا معرفة (على مثال "العدل" الذى ليس إلا عـــدلاً، أى الـــذى لا يشـــوبه شيء آخر، فهو عدل كله، أى عدل خالص)، أو المعرفة "فى ذاتها" (انظر مثلاً ٦٥هـــ - ٦٦أ ، و٦٦ د وغير ذلك).

ونحـــن نجـــد فى قســـمنا هـــذا تعـــبيرات عديدة للدلالة على هذه المعرفة كمضـــمون، منها epistêmê "العلم"، phronêsis "الفكر"، وأحياناً كذلك alêtheia، "الحقيقـــة". أمـــا عن فعل المعرفة فتعبر عنه ألفاظ متعددة وهى: dianoiesthai, phronein, eidenai, gnômê، وبعضـــها يســـتخدم فى المصدر ليصبح اسماً دالاً عـــلى نـــتيجة الفعل، أى على المعرفة ذاتها. ولن نفصل فى أمر هذه المصطلحات لأنـــه حديث يطول، ولعلنا نرجع إلى دراسة تطور مصطلحات نظرية المعرفة (أو الإبســـتيمولوجيا، مـــن أول اسم مذكور هنا فى هذه الفقرة) فى هذه المحاورة وما جاورهـــا فى بحـــث خـــاص. ولكن الذى نريد أن نلاحظه الآن على الأقل هو أن المعـــرفة مرتبطة أشد الارتباط بمحض "الفكر"، فالنفس عندما تفكر فإنها تكون فى حالـــة معـــرفة. وهـــذا أمر ذو خطر عظيم، لأنه يحوى بذور الاتجاه "المثالى" فى الفلســـفة اليونانية (وعند من سينتسب إليها حقاً أو زوراً). ونعلق على هذا عابرين بأن هذه الملاحظة تكشف عن الدور العظيم الذى تلعبه الدراسة اللغوية (الفيلولوجية إن اســـتخدمنا نقـــلاً عربياً لكلمة يونانية) للتأكيد على اتجاهات المفكر العميقة التى

تفرضـــها عـــليه لغته ولا تستطيع إلا لغته الدلالة عليها، وهكذا فإنه لا مناص من الرجوع إلى الأصل اليونانى فى دراستنا لأفلاطون وأرسطو وغيرهما من اليونان (وقس على ذلك فى حالات مفكرى الهند والصين والكاتبين بالألمانية أو بالإيطالية، وغير ذلك...).

مـــا هى طبيعة هذه المعرفة ؟ لا يظن أحد أن أفلاطون يريد أن يتحدث هنا عـــن نوعين من المعرفة، حسية وعقلية... إلى آخر ذلك، بل هو لا يقصد إلا نوعاً واحـــداً هـــو وحده الجدير باسم "العلم" و"الحقيقة"، ذلك هو المعرفة اليقينية التى لا تقدر عليها إلا النفس ذاتها (حول قصر المعرفة على ذلك، انظر ٦٤أ-ب٦٧أ)، بل الجســد لا يــنظر إليه هنا على أنه مصدر "لمعرفة" أقل دقة ويقيناً، بل هو العائق "لـــلمعرفة" بـــإطلاق (٦٤أ)، والحـــواس، وعلى رأسها البصر، ما هى إلا مصادر للاضطراب والخطأ (٦٥هـــ-٦٦أ) . والأساس فى هذا كله هو أن موضوع العلم، وهـــو الحقـــائق فى ذاتهـــا ، لا تصـــل إليـــه الحـــواس بحكم تعريفه، لأنه غير حسى (٦٥د).

وواضـــح مما ذكرناه أن النفس هى ذاتها عضو المعرفة، كما أن العين مثلاً هى عضو الإبصار . وهناك مواضع كثيرة فى هذا القسم تشير إلى هذا (مثلاً ٦٥ ب، جـــــ، ٦٦أ وغيـــر ذلـــك)، ولكـــن هناك مواضع أخرى تشير إلى أن عضو المعـــرفة هـــو "العقل" (logos) أحياناً، و "الفكر" (dianoia) أحياناً أخرى . ونحن نميـــل إلى رفـــض النص ٦٦ ب ٤ الذى توجد فيه كلمة "اللوجوس"، بمعنى العقل فيمـــا يظهـــر، لأنـــه يبدو مدخولاً على السياق، ولما كنا لا نجد فى هذا القسم من المحـــاورة، وهـــو قسم ذو وحدة عضوية واضحة، إشارة إلى "العقل" كعضو يقوم بالمعـــرفة، ولما كان إدخال هذه الزيادة لا يضيف كثيراً إلى وضوح السياق ، فإننا لـــن نعتمد عليه. تبقى إذن الإشارة الأخرى إلى أن "الفكر" هو الذى يقوم بالمعرفة، ونجدهـــا فى ٦٥هـــ ٧ وفى ٦٦ أ٢. والظاهر أن أفلاطون يستخدم هنا اسماً أكثر تخصيصـــاً من لفظ "النفس" العام، لأنه فى هذين الموضعين لا يعارض بين الجسد والـــنفس وحسب، وإنما هو أيضاً يذكر الحواس . فيبدو أنه كما خصص من الجسد عضـــو الإدراك، أراد أن يخصـــص مـــن الـــنفس عضـــو المعرفة، فقال "الفكر"

(dianoia). ولكــن الفكــر هنا ليس على الدقة عضواً فى حالة التفكير (تماماً كما تقــول "فرحت"، وفى نفس المعنى "فرح قلبى")، وقد سبق لنا أن أشرنا فى كلامنا عن طبيعة النفس إلى أنها طبيعة عقلية تماماً.

ما هى وسيلة النفس (أو الفكر) إلى المعرفة؟ هنا نجد أمامنا مجموعتين من الإشــارات توجــدان مختلطتين، ولكنهما تعبران فى الحقيقة عن اتجاهين متباينين. المجموعة الأولى تشير إلى أن وسيلة المعرفة هى استخدام العمليات العقلية بصفة عامــة (مثلاً ٦٥جــ٢، ٦٥هــ – ٦٦أ، جــ)، وأحد هذه النصوص (٦٦أ) يستخدم اصــطلاح logismos الــذى قد يدل على عمل العقل بصفة عامة، أو على الحجة العقــلية بصــفة أخص. فهذه المجموعة الأولى تعطى الانطباع بأن وسيلة المعرفة هى مــا سيســمى بالعمليات الاستدلالية، أى انتقال العقل من فكرة إلى أخرى حتى يصــل إلى غايــة. أمــا المجموعة الأخرى، وهى التى تتحدث عن "النفس" بصفة عامــة، فإنها تشير إلى أن وسيلة النفس فى المعرفة هى الإدراك المباشر للحقائق، وهــنا نجــد نصــاً (٦٥هــ٢) يستخدم لفظاً يعنى فى الأصل "النظر"، ويستخدمه أفلاطون بمعنى "التأمل" (ولاحظ أن هذه الكلمة بدورها تدل فى لغة الضاد إما على الــنظر إلى شــىء أو على تأمل أمر عقلى)، ونجد نفس الأمر فى ٦٦ د ٧، حيث يســتخدم لفظــاً آخــر يعنى الملاحظة عن قرب. والحق أن الاتجاه العام فى هذه الصفحات من المحاورة هو أن معرفة الحقيقة معرفة حدسية، أى أنها إدراك النفس مباشرة للموجودات العقلية. ويتأكد هذا من ملاحظة التعبير الذى يستخدمه أفلاطون لــلدلالة عــلى وصول النفس إلى العلم (٦٥ أ ٨، وانظر كذلك ٦٦أ٦، ب ٦...)، وهنا يستخدم نفس الكلمة التى سيدل بها (٦٦جــ٨) على "امتلاك" المال والثروات. وليــس هــذا مجرد طريقة فى التعبير، لأن نفس المعنى، أى تملك النفس للحقيقة، نجــده فى عــبارة "الإمســاك بالوجود" (٦٥جــ٨)، وفى عبارة ذات دلالة عظيمة تصــلح أن تكــون عــنواناً على فلسفة أفلاطون كلها، ويجب أن يتدبرها جيداً من يسعى إلى فهمه، ألا وهى عبارة "صيد الوجود" (٦٦جــ٢).

هــذه هى معرفة الحقيقة، وشروطها البعد عن الجسد وبقاء النفس مع ذاتها وتدريبها المستمر الذى يجعلها على استعداد للوصول إلى الحقائق (٦٥هــ)، وعلى

الأخــص "الــتطهر" (وسنعود إليه بعد قليل). وهى كما يتضح معرفة تبدو صعبة المــنال بل مستحيلة. وأفلاطون فى قسمنا الحالى يضع هو نفسه مشكلة إمكان هذه المعــرفة. فهــو يــبدأ حديثه (٦٥أ) بذكر الصعوبات التى تقف أمامها، وهى كلها تتــلخص فى كــلمة واحدة: "الجسد" وارتباط النفس به. ويعلن سقراط صراحة أن الوصــول إلى هذه المعرفة ليس ممكناً أثناء هذه الحياة طالما كانت النفس موثوقة إلى مصدر كل الشرور التى تصيبها ، أو على الأقل أن حيازتها حيازة كاملة غير ممكــنة فى هــذه الظروف (٦٦ب)، ويعود (٦٦هــ) ليؤكد أنه من المستحيل أثناء ارتــباط النفس بالجسد الوصول إلى المعرفة الخالصة، فالحكمة الكاملة التى يسعى إليها الفيلسوف لن يجدها إلا فى العالم الآخر (٦٨ب).

الأخلاق :

الحــق أن كل محاورة "فيدون " تسبح فى جو أخلاقى خالص، وخاصة من بدايــتها حتى ٨٤ب، وإذا كان البرهان الأخير على الخلود لا يتيح مجالاً لهذا الجو الأخــلاقى أن يظهــر أو يسيطر أثناء عرضه، فإن خاتمة ذلك البرهان (١٠٧ب)، وكذلــك خاتمــة الأسطورة التى تليه (١١٤د–١١٥أ)، بل وكذلك خاتمة المحاورة بأكمــلها (١١٨أ)، تعــود جميعاً إلى موضوع الأخلاق. وللحديث عنه فيما يخص قســمنا الحالى ينبغى أن نعود إلى الوراء، إلى السطور الأولى من المحاورة حيث نجد اهتمام المستمعين بمتابعة أخبار سقراط الذى أصبحت له مكانة الشهيد، وحيث نجــد وفاء فيدون لذكراه حين يقول إن أعظم ما يسعده هو الحديث عن سقراط أو الاســتماع إلى من يتحدث عنه. وسنلمح ظهور هذا الوفاء مرة أخرى فى السطور الأخيــرة مــن المحــاورة، وهــو مــا يذكرنا أيضاً بعبارات إكسينوفون فى آخر "المذكــرات" التى كتبها دفاعاً عن سقراط. ماذا يعنى هذا كله؟ هو يعنى أن سقراط كان، فى ضمائر أصدقائه والمهتمين بأمره، ليس فقط رجل النقاش الفلسفى، بل هو أيضاً، وربما قبل كل شىء، شخصية أخلاقية، بل إن من بين أهداف "فيدون" إظهاره باعتباره التجسيد الحى للقيم الأخلاقية التى يجب أن يسعى وراءها الفيلسوف.

وإذا أردنا تتبع اللمسات ذات الطابع الأخلاقى التى تمهد لقسمنا الحالى، فإننا نجدهــا أولاً فى وصف فيدون لموقفه بإزاء سقراط عندما دخل عليه السجن: ذلك

أنـــه رأى أمامه رجلاً تبدو عليه مظاهر السعادة مما أنساه شفقته عليه. فسقراط لا يهـــتز أمـــام اقتراب الموت، بل يظل محافظاً على شجاعته، مما دعا فيدون إلى الاعتقاد بأن رجلاً كهذا لابد ذاهب إلى العالم الآخر بِهَدى من الآلهة ومرضياً عليه مـــنها (٥٨هــ) . والذى سيجذب نظرنا خلال كل المحاورة ليس فقط كلام سقراط، بـــل وكذلك أسلوبه وسلوكه. ويظهر هذا أول ما يظهر فى موقفه من امرأته وعلى الأخـــص مـــن ولولـــتها عندما رأت أصدقاءه يدخلون عليه: ففى هدوء إتجه نحو أقريطون وقال : "ليذهب بها أحد إلى المنزل"، ثم جلس على سريره. وعم كان أول حديـــثه؟ كان عن الصلة الوثيقة بين اللذة والألم. ولا شك أن وقع هذا السلوك كان قويـــاً على من حضروا ليشدوا من أزره فى يومه الأخير: فهاهم أمام رجل رابط الجأش يتحدث فيما اعتاد الحديث فيه، أى فى الفلسفة.

أمـــا الحديـــث الذى يلى ذلك حول ما نظم سقراط من شعر، فإنه يهدف إلى إظهـــار تقوى سقراط، فهو رجل أراد أن يريح ضميره مما كان قد أمره به الحلم. ويظهـــر تدينه من رفضه الانتحار، فنحن ملك الآلهة، ولها هى حق التصرف فينا. وهـــا نحن أمام موضوع رئيسى: ما هو موقف الفيلسوف أمام الموت؟ ولنلاحظ أن سقراط سيظل طوال الحوار على نفس الوضع، جالساً على سريره وساقاه ممتدتان نحو الأرض (٦١جــ)، وهذا جدير برجل يتحدث عن النفس ولا يهمه أمر الجسد. وإذا فهمـــنا الأخـــلاق على أنها مبادئ السلوك، فإننا يمكن أن نقول إن كل الحوار سيوضـــع تحت ضغط أخلاقى شديد: فهذا رجل أمام الموت، وهو يحاول أن يبرر ســـلوكه بالدفـــاع عـــن المبادئ التى حدت به نحو هذا السلوك، بعبارة أخرى فإن موضوع الحوار، منظوراً إليه من الوجهة الأخلاقية، سيكون: كيف يجب أن يكون سلوك الفيلسوف؟

وفى حديـــث ســـقراط عن "أمله" بعد الموت (٦٣ ب- جــ) يظهر جلياً أن العـــالم الآخـــر يشكل "الأفق" الأخلاقى للسلوك البشرى، ومعه تظهر فكرة الجزاء والعقـــاب، وهناك سيكون مصير أفضل لمن كان سلوكه حسناً هنا، ومصير سيئ لمن كان على غير ذلك (انظر أيضاً ٦٤أ).

وتَعْـــبُر كـــلَ القســـم ٦٤-٦٩،من أقصاه إلى أقصاه، فكرة أساسية هى أن الفيلســـوف يـــبحث عن الموت (انظر ٦٤أ، ٦٩ب - هــ). وتحت لواء هذه الفكرة

ستتحدد طبيعة سلوك الفيلسوف، لأن العامة يقولون نفس الشيء عنه، ولكنهم يجهلون معنى بحثه عن الموت وطبيعة هذا الموت ولِمَ يستحقه (٦٤ب)، وكل الفقرة التى ستتلو هى مخصصة لتفصيل ذلك.

وطريقة أفلاطون فى العرض هى طريقة المعارضة: معارضة الفيلسوف الحقيقى بالعامى وبالفيلسوف الزائف كذلك، معارضة معرفة النفس بمتع الجسد، معارضة جوهرين هما النفس والجسد، باختصار معارضة نظامين للقيم أحدهما يقوم على الجسد والآخر يقوم على الحكمة. ويظهر هذا التعارض بوضوح ابتداء من ٦٤ د – ٦٥أ حين يثبت أفلاطون أن الفيلسوف لا شأن له بلذات البدن، بل يتهرب منها ويتجه نحو النفس، وهو فى هذا مختلف عن بقية البشر، حيث إن الأكثرية تظن أن من حُرم اللذات فكأنه والميت سواء. وهرب الفيلسوف من اللذات إنما هو هرب من البدن بصفة عامة، ويتقرر مبدأ ضرورة الفصل بين النفس والجسد فى ٦٧ أ حيث يعلن سقراط أن الجسد هو مصدر "دنس" للنفس، ولن يكون الموت إلا لحظة الخلاص والنجاة من هذا المصاحب المضايق خلال الحياة الأرضية، والذى لم تفتأ النفس، نفس الفيلسوف، تجاهد فى الخلاص من قيوده (٦٨أ). وتتحدد طبيعة هذين النظامين للقيم على نحو أدق فى ٦٨ ب حيث نعلم أن أحدهما مبدؤه الحكمة والآخر مبدؤه الجسد مع ما يرتبط به من حب للثروة وللتشريف، وما يجر إليه من اعتبار الموت أعظم الشرور (٦٨د). بعبارة أخرى، نحن أمام نظامين للأخلاق: أخلاق الفيلسوف وأخلاق العامة.

والإشارة إلى العامة نلقاها فى أول القسم (٦٤ب)، وفى آخره (٦٩هـ). ولكن الفيلسوف لا يعارض العامى وحسب ، بل ويعارض كذلك الفيلسوف الزائف، ومن هنا كان تعدد الإشارات إلى الفيلسوف "الحقيقى" (انظر مثلاً ٦٤أ ٤– ٥، ب ٤، هـ٢، ٦٦ ب٢، ٦٧ د ٨، هـ ٤، ٦٨ أ ٧، ب٢، ٦٩ د٢)، وهى التى يمكن أن نرجع بها إلى المقابلة بين سقراط، الفيلسوف الحقيقى، وإيونس الذى لا يعتقد سيمياس أنه على استعداد لاتباع نصيحة سقراط التى تقول إن الفيلسوف على الحقيقة هو من يبحث عن الموت (٦١جـ). وقد أشرنا إلى أن العامة تعتقد أن

الموت هو أعظم الشرور، وإلى أنها ترى أن من فقد اللذات كمن فقد كل الخيرات، فهو إلى الميت أقرب. فما هو موقف الفيلسوف من كل هذا؟

ما يبحث عنه الفيلسوف هو المعرفة، أى معرفة الحقيقة، لأن موضوع "رغبته" هو الحقيقة (٦٦ب)، وما "يشتهيه" هو الحكمة (٦٦هـ، ٦٧ب، ٦٨أ...)، ولكنه لن يصل إلى الحكمة الخالصة طالما كان الجسد يقيد بحوثه ويلهيه عنها، وهكذا فإن الموت هو الوسيلة التى تقربه من هدفه، وهو المعرفة. وعلى هذا فإن جهد الفيلسوف الأكبر سيكون من الناحية الأخلاقية موجهاً نحو فصل النفس عن الجسد بقدر ما يستطيع خلال هذه الحياة، أى نحو خلاص النفس (٦٧د)، بحيث إن حياتها كلها ستقضيها فى تمرين متواصل من أجل الوصول إلى حالة تقترب من الموت أشد القرب. إن الفيلسوف هو المتطهر الطاهر، وبحسب درجة طهره سيكون علو مقامه عند الآلهة (٦٩ جـ – د).

ولكن فقرتنا تتعرض تعرضاً مباشراً للفرق بين أخلاق الفيلسوف وأخلاق العامة، أى بين نظام القيم القائم على الحكمة والآخر القائم على الجسد، وذلك فى صفحة هامة هى ٦٨جـ – ٦٩جـ، وفيها يبين أفلاطون كيف أن الحكيم هو وحده الشجاع وهو وحده المعتدل ، باختصار هو وحده الفاضل على الحقيقة. ولنأخذ مثلاً الاعتدال، وهو فضيلة رئيسية من فضائل الأخلاق اليونانية، وسنجد أن اعتدال العامة إنما هو ناتج عن الخوف من تبعات المغالاة فى إرضاء الشهوات ورغبة فى القدرة على حسن التمتع ببعض اللذات، وهكذا يحرم الرجل العامى نفسه من لذة ما من أجل ضمان الحصول على لذة أكبر يشتهيها وتسيطر عليه شهوتها أكثر مما تفعل شهوة اللذة الأخرى. هذا هو اعتدال العامة، وهو اعتدال زائف، لأن الذى يحكمه هو الشهوة، أى ضد الاعتدال. وطبق نفس الأمر على الشجاعة ، فالشجاع بين العامة الذى يجابه الموت فى الحرب مثلاً إنما يجابهه من أجل تلافى شرور أخرى، كأن يعتبر جباناً مثلاً، بحيث إنه شجاع نتيجة للخوف. وهكذا فإن المعتدل والشجاع بين العامة ليسا كذلك إلا تحت تأثير حساب للذات أو للشرور، ولا يهربون أو يقبلون على أساس آخر غير هذا الأساس الحسابى. أما الفيلسوف، فإن له شأناً آخر : فهو لا يقابل لذة بلذة أو خوفاً بخوف، وإنما عملته الوحيدة هى

الحكمـــة، وبها يبيع ويشترى الفضائل، إن صح هذا التعبير (٦٩أ-جـــ). فالشجاعة أو الاعـــتدال أو العدالـــة لا تكتسب إلا بالحكمة، أى بالمعرفة، وسواء فى ذلك إن أضـــيفت إليهـــا اللذة أو أضيف الألم. فجوهر الفضيلة هو الحكمة، والفضيلة التى عدمـــت الحكمـــة أساساً لها ليست بالفضيلة ، إنما هى زيف وجديرة بالعبيد، عبيد الشهوات ، وليس بالأحرار الذين يتملكون زمام شهواتهم ولا تتملكهم هى. فها نحن إذن أمـــام المذهـــب السقراطى الشهير: الفضيلة معرفة، ولكن موضوعاً فى إطار جديـــد ومكتســـباً لمعنى جديد. هذا المعنى هو أن كل الفضائل ما هى إلا نوع من أنواع تطهير النفس (٦٩ب-جـــ).

وفكرة الطهر والتطهر من أهم الأفكار الأخلاقية فى محاورتنا، ولا شك أن أفلاطون واقع هنا تحت تأثير المؤثرات الأورفية والفيثاغورية (انظر مثلاً ٦٩جـــ)، ولكـــن لا شك أيضاً أنه أضاف إليها أبعاداً جديدة (انظر مثلاً ٦٩جـــ) تسمح بنسبة هـــذه الأفكـــار إليه فى اطمئنان نسبة مؤكدة . وقد أشرنا إلى أن الجسد هو مصدر الدنـــس، وهكذا يكون معنى التطهير ، كما يحدده لنا نص ٦٧جـــ - د، هو فصل الـــنفس عـــن الجسد وعزلها عنه وتجمعها حول مركزها وحياتها وحدها بذاتها مع ذاتها.

وليـــس أدل عـــلى المكانة العظيمة التى تحتلها الأخلاق فى "فيدون" من أن أفلاطون فى قسمنا هذا يربط أوثق الربط بين المعرفة والأخلاق. وقد أشرنا إلى أن الـــتطهير شرط لازم للوصول إلى الحكمة ، بل إن أفلاطون يصرح بهذا التصريح الخطيـــر : "الحقيقـــة تطهر". وصفة "الطاهر" أو "الخالص" (katharos) لا تستخدم هـــنا فقـــط فى نطـــاق الحديـــث عن الأخلاق، ولكنها تقال كذلك على الموجودات الحقيقيـــة، أى المُـــثل، وعلى عالم الحقيقة بأكمله، ولما كان الشبيه وحده هو الذى يعرف الشبيه ، فأنى لغير الطاهر أن يصل إلى الطاهر (٦٧أ-ب)؟

كـــانت هـــذه بعض الملاحظات حول مكان الأخلاق الهام فى قسمنا الحالى ونلاحظ فى يسر أنها أخلاق زهد مغرق فى التزهد، وأنها ليست أخلاقاً للجميع، بل هى أخلاق تصلح لمن يريدون أن يكونوا فلاسفة على الحقيقة، وما أقلهم!

(٣)
البرهنة على خلود النفس
(٦٩هـ - ٨٤ ب)

(أ) صعوبة يعرضها كيبيس وفحصها — برهان الأضداد (٦٩هـ-٧٢هـ)
(ب) برهان التذكر (٧٢هـ - ٧٧ ب)
(جـ) اعتراض والرد عليه — برهان البساطة — نتائج (٧٧ ب- ٨٤ب)

(أ)

صعوبة : ماذا يضمن بقاء النفس؟ (٦٩هـ-٧٠ب) — فحصها (٧٠ب — د) — برهان الأضداد (٧٠ د — ٧٢هـ)

ها قد انتهى سقراط من الدفاع عن "أمله"، واللهجة حتى الآن شخصية، لأننا فى مجال حديث سقراط عن نفسه مبرراً سلوكه خلال حياته الماضية. أما الحديث عن النفس ذاتها وبصفة شاملة فإنه لا يبدأ إلا مع تعليق كيبيس على ما قاله سقراط. فهو يرى أن سقراط قد تكلم "كلاماً جميلاً"، ولكن العديد من البشر يشكون فى استمرار النفس على الحياة بعد الموت. فما الذى يمنع أن تتبعثر فى الهواء كالدخان، وأن تتطايرها الريح؟ وحتى إذا اقتنعنا، وكيبيس يريد أن يقتنع بكلام سقراط حول أن النفس تستطيع فى هذه الحياة أن تلم أطرافها وأن تصبح فى ذاتها وبعيدة عن الجسد وشروره، فهل فى هذا ضمان لأن تستمر موجودة بعد الموت؟ إن كيبيس يطلب "تأكيداً" و "إقناعاً" بخصوص نقطتين : أ) أن النفس ستكون موجودة بعد الموت، ب) وأنها ستكون ذات نشاط وقادرة على الفكر. وهكذا يعطى كيبيس الدفعة الحقيقية للحوار، لأن سقراط يوافقه على أنه من المناسب بحث الأمر بحثاً متعمقاً، أى تفصيلياً، لبيان إن كان كل ذلك "ممكناً ومحتملاً" أم لا.

وهو يبدأ بالإشارة إلى أقوال مأثورة عن القدماء، مصدرها الواضح هو التعاليم الأورفية، تؤكد أن النفوس توجد فى "هاديس"، أى العالم الآخر أو السفلى،

وأنهـــا ذهـــبت إلى هناك من هنا، وأنها ستعود من هناك وتولد من الموتى. ولكن ســـرعان ما يتعدى هذه الأقوال المنقولة ، ليبحث عن برهان آخر، متجاوزاً هكذا "النقل" ليعتمد على العقل.

وأول مـــا يفعله هو توسيع نطاق البحث ليشمل كل ما هو ذى حياة، أو على الأدق كـــل ما له نشأة وميلاد، وذلك ليرى إن كان كل شيء لا ينشأ ولا يظهر إلى الوجـــود إلا من ضده. والمرحلة الأولى فى برهانه هى إقرار وجود المتضادات، وإظهـــار أن الأحسن لا يصير أحسن إلا بعد أن كان أسوأ، وأن الأضعف يأتى من الأقـــوى ، والأصغر من الأكبر وهكذا، ثم يعمم هذه القاعدة على كل شيء (٧١أ). ثـــم يؤكـــد بعـــد ذلك أن حركة الميلاد مزدوجة، فهى من ضد إلى ضده ومن هذا الأخير إلى الأول، فهى ليست فى اتجاه واحد. وهكذا الحياة، وضدها الموت. إذن، تكـــون هناك نشأتان أو نشأة مزدوجة، أحد أطرافها واضح فى التجربة الإنسانية، وهو الذى يذهب من الحياة إلى الموت، وتبعاً لما اتفق عليه الطرفان من قبل فهناك ضرورة أن تكون هناك كذلك نشأة تذهب من الموت إلى الحياة. وهكذا فالحى ينشأ مـــن الميـــت، وذلـــك بـــإطلاق بين كل شيء (٧١د). إذن فلابد أن تكون النفوس موجودة فى هاديس، ومنه تعود إلى الحياة (٧١هـ-٧٢أ).

ويريد سقراط أن يؤكد برهانه، فيعود إلى مفهوم "التوازن" بين طرفى حركة الميـــلاد، فلو لم يكن هناك هذا التوازن ولم تكن تلك الحركة "دائرية"، وكانت على العكـــس مـــن ذلك حركة مستقيمة أى فى اتجاه واحد، إذا لكان مصير كل الأشياء واحـــداً، أى المـــوات الكامل (أو الحياة الدائمة)، وإذن لتوقف كل ميلاد وكل نشأة، ولكـــن هذا غير صحيح، كما تُظهر تلك التجربة، إذن فالفرض الأول غير مقبول، ولابـــد مـــن قبول الاتجاه المزدوج لحركة الميلاد، من الشيء إلى ضده ومن هذا الضـــد إلى الضـــد الأول. وهكذا، فإنه يكون من المؤكد (٧٢ د ٨، أو حرفياً: "فى الحقيقة" أو "فى الواقع") أن الأحياء يظهرون من الموتى، وأن نفوس الموتى قائمة وموجودة.

طبيعة النفس :

ليس في هذا الجزء كلام كثير يخص موضوع طبيعة النفس، ويمكن أن نحصر ما يخص ذلك في نقطتين : الأولى أن السطور الأولى (٦٩هـ-٧٠أ) تؤكد "شيئية" النفس، أى النظر إليها على أنها شيء، وفي هذا سيتفق أفلاطون مع العامة أو الجمهور. وجدير بالتنويه أن المفهوم الشعبي اليوناني عن النفس لا يزال يربط بينها وبين "النَفَس"، وهو المفهوم الذى نجده فى المراحل السابقة من الفكر اليونانى، وخاصة عند هوميروس. فخشية الرجل العادى من تبعثر النفس تأتى من أنه يتصورها على صورة "ريح"[1].

وإذا كان كيبيس يعرض هكذا وجهة نظر الإنسان العادى، فإن دوره باعتباره الباحث المدقق يعود إلى الظهور عندما يطلب (٧٠ب) أن يُبحث الموضوع بحثاً تفصيلياً.

النقطة الثانية هى أن أفلاطون فى معظم هذا الجزء لا يتحدث عن النفس، بل عن "الحياة" بصفة عامة، وهكذا فإنه يمكن القول إن برهان الأضداد هو برهان على خلود الحياة أولاً، ولا يأتى التخصيص على النفس إلا فى الكلمات الأخيرة من نتيجة البرهان: "أن نفوس الموتى موجودة" (٧٢د ٩-١٠). وكما سنرى، فإن كلام أفلاطون خلال المحاورة ككل بعضه يركز على النفس كذات مفكرة وبعضه يركز عليها كحياة ، ومن هذا البعض الأخير الجزء الحالى من المحاورة.

الخلود :

هنا، كما أشرنا من قبل، تقوم البداية الحقيقية لبحث موضوع خلود النفس. ومما هو جدير بالانتباه أن سقراط يشير فى البدء إلى الأقوال المأثورة والعقائد الأورفية حول وجود النفس فى هاديس. ولكنه سرعان ما يتجه إلى البرهان العقلى، فيبدو من النص (٧٠د) أن تلك العقائد المنقولة لا تكفى. وقد وضح لنا من بداية الحوار الفلسفى أن سيمياس، وخاصة كيبيس، لا يكتفيان "بما يقال" أو

(١) من الموضوعات الطريفة الجديرة بالبحث الصلة فى اللغة العربية فى مراحل تكونها الأولى بين النفس والنَفَس والروح والريح.

"بالمأثور من القول"، حتى وإن أحاطت به هالة من الأسرار، ويريدان التبرير العقلى لكل ما يقال، وسنرى أمثلة أخرى على ذلك خلال ما سيلى من المحاورة. وكما لاحظنا فوق، فإن الجديد فى هذا الجزء هو أن سقراط يتحدث عن "الحياة" بصفة عامة، وهذا مقصود ، كما يبين النص (٧٠د)، من أجل تأسيس البرهان على أسس قوية، أى على استقراء الطبيعة كلها، على الأقل الطبيعة الحية نباتاً وحيواناً ، وإن كانت هناك مواضع يبدو فيها أفلاطون متحدثاً عن نشأة الأضداد فى كل شىء (مثلاً الكبير من الصغير فى ٧٠هـ-٧١أ).

ومراحل هذا البرهان ثلاثة : مرحلة وضع المبدأ العام عن طريق استقراء الطبيعة، الذى يُظهر ترابط ظهور الأضداد واختفائها، أى نشأتها وفناءها. المرحلة الثانية هى تطبيق هذا المبدأ العام على الحياة والموت، وبيان أن هناك حركة من الحياة إلى الموت ولابد أن تكون هناك حركة مقابلة تذهب من الموت إلى الحياة. ولكن أهم المراحل فى نظرنا هى الثالثة (٧٢ أ) وما بعدها التى يدافع فيها سقراط عن المبدأ العام للبرهان، أى عن مفهوم التوازن بين اتجاهىْ حركة الميلاد من ضد إلى ضد وبالعكس، فهو يبين أن نتائج رفض هذا المبدأ لا يمكن قبولها.

وينبغى أن نتساءل : هل يجيب هذا البرهان على المطلب الذى حُدِّد فى أول الحديث عنه؟ إن مطلب كيبيس (٧٠ب) كان أن يؤكد سقراط على شيئين: أ) أن النفس ستوجد بعد الموت، ب) وأنها ستكون عند ذلك ذات نشاط، وذات نشاط فكرى على الأخص. وعلى ضوء هذا يتضح أن برهان حركة الأضداد المتبادلة لا يخص إلا المطلب الأول فقط، ويترك جانباً مسألة احتفاظ النفس بالفكر بعد الموت. ومن هنا فإنه، إذا أُخذ بمفرده، برهان غير كامل.

وإذا أردنا الآن أن نتحدث عن الجوانب "الشكلية" فى هذا الجزء، فإننا سنلاحظ أولاً ظهور فكرة البرهان (tekmêrion) بعد الحديث عن "الأقوال المأثورة" مباشرة (٧٠ د٢). فابتداء من هنا سيصبح هدف سقراط البرهنة على خلود النفس، وتعود كلمة البرهان" إلى الظهور فى ٧٢أ أثناء استخلاصه لنتائج عرضه (على الدقة فى خاتمة المرحلة الثانية التى أشرنا إليها). ونلاحظ أن أفلاطون يستخدم فى نفس المعنى (البرهان أو الحجة) كلمة logos فى نفس النص

الأول (٧٠ د ٥) . وترتبط بالبرهان فكرة "الضرورة" المنطقية، ونجدها ظاهرة هنا نصاً في مواضع كثيرة (٧٠هـ ٧، ٧١هـ ٩، ٧٢ أ ٧، ١٠)، ورغم هذا فإننا نلاحظ أن مطلب سقراط ليس إلا الوصول إلى احتمال خلود النفس، لأنه يستخدم في أول كلام له في هذا الجزء (٧٠ب) كلمة eikos، وهي تدل على ما هو محتمل فقط بإزاء ما هو يقيني . ومن هنا، فيما يبدو ، كان ظهور مفهوم البرهنة "الكافية" (ikanos، ٧٠ د٢، وانظر كذلك ٧١ أ ٩، د٢) التي ترضى المستمع رغم إمكان التعمق الأوسع في الموضوع. وعلى أية حال، فإننا لا يجب أن ننسى أن كل هذا القسم موضوع تحت راية التأكيد والإقناع لا غير، وذلك كما يظهر من ٧٠ ب.

ومن الملاحظات المنهجية على هذا الجزء، كذلك، أنه يضع مبدأ تعميم البحث من أجل الوضوح (٧٠د)، ويستخدم الاستقراء وما هو أقرب إلى طريقة قياس الغائب على الحاضر (كما أن هناك حركة من الحياة إلى الموت، فحتى تكون الدورة كاملة فإنه يجب أن تكون هناك كذلك حركة من الموت إلى الحياة، ونحن لا نرى إلا الحركة الأولى، ولكننا نقيس عليها للوصول إلى وجوب الحركة الثانية، وذلك ابتداء من مبدأ دائرية أو ازدواجية حركة النشأة بين الأضداد)، وطريقة القياس بالرفض والبواقي (إذا لم يكن هناك إلا الموت بعد كل حياة ولم تكن هناك حياة بعد الموت، إذن لكان كل شيء قد صار إلى الفناء، ولكن هذا غير صحيح، إذن لابد أن تكون هناك حياة من الموت). أخيراً، فإن هناك تأكيداً في مواضع متعددة على ضرورة الاتساق بين المبادئ والنتائج، وهنا تظهر كذلك فكرة "الضرورة" المنطقية (٧١هـ، ٧٢أ).

(ب)
برهان التذكر (٧٢هـ - ٧٧ب)

يضيف كيبيس من تلقاء نفسه برهاناً جديداً يضاف إلى ما قاله سقراط، وهو أنـــه إذا كان صحيحاً أن التعلم ليس فى الواقع، كما يقول سقراط (أى أفلاطون فى الحقيقـــة)، إلا تذكراً، فإن هناك ضرورة أن نكون قد تعلمنا العلم الذى نتذكره الآن فى وقـــت ســـابق على ميلادنا وعلى اتخاذنا الشكل الإنسانى الذى نحن عليه، إذن فالـــنفس خالدة. ولكن سيمياس يطلب إيضاح هذا البرهان وتفصيله، فيشير كيبيس إلى أنـــنا إذا ألقينا على شخص أسئلة حول مسألة ما، وفى ميدان الرياضيات على الأخـــص، فإنـــه سيكتشـــف بنفسه الحقيقة حول هذا الأمر، على شرط أن توضع الأســـئلة بعناية. وصوله هذا إلى الحقيقة حول تلك المسألة غير ممكن إلا إذا كان يمتلك فى ذاته العلم.

ولكـــن تفصـــيل الـــبرهان وعرضـــه من زاوية أخرى أشمل يتم على يدى ســـقراط، وهـــو يبدأ بتحديد معنى التذكر. فالتذكر هو الوصول إلى علم شىء عن طريق (أو بواسطة أو بمناسبة) شىء آخر (مثلاً تذكر شخص عند رؤية قيثارة أو معطف أو غير ذلك، أو تذكر سيمياس عند رؤية كيبيس وهكذا)، وذلك سواء أكان الشـــيئان متشابهين أم غير متشابهين. وفى حالة الأشياء المتشابهة فإن الذهن يقارن بيـــن الشـــيئين ويتساءل عن مدى تشابههما. ولنأخذ مثلاً قطعتين من الخشب، فإننا نتساءل عما إذا كانتا متساويتين أم لا ، لأنهما تبدوان أحياناً متساويتين وأحياناً غير متســـاويتين. ولكننا عن طريقهما نصل إلى فكرة "المساواة" فى ذاتها، وهى تختلف كثيراً، بل جوهرياً، عن هذه القطعة من الخشب أو تلك، على الأقل لأن هذه القطعة تـــبدو حيـــناً متساوية وحيناً غير متساوية، أما "المساواة" فإنها دائماً كما هى، ولا يمكن أن يقال إنها غير متساوية أو يمكن أن تكون كذلك.

وهكـــذا، رغم الاختلاف بين الأشياء المتساوية والمساواة فى ذاتها، إلا أننا نصـــل إلى عـــلم هذه الأخيرة عن طريق تلك الأشياء، وهذا لا يمكن أن يسمى إلا تذكـــراً. ويضيف سقراط أن كل الأشياء المتساوية لا يمكن إلا أن تكون أقل مرتبة

من "المساواة" ذاتها، بل إنه يمكن القول إن الأشياء الحسية المتساوية تتطلع إلى "كمال" المساواة فى ذاتها، ولكنها تظل دائماً أنقص منها. هذا المفهوم، مفهوم المساواة فى ذاتها، جاءنا من مشاهدة أشياء حسية، ولكن حتى نتحدث عن مساواة شىء بشىء ، فلابد أن نكون قد أحطنا علماً من قبل هذا، أى قبل الخبرة الحسية، بفكرة "المساواة فى ذاتها"، ولما كنا نستخدم الحواس منذ ولادتنا، فلابد من حصول هذا العلم لنا قبل الميلاد. وعلى مثال المساواة فى ذاتها، لابد أن يكون علمنا سابقاً بكل ماشاكلها من مفاهيم كالكبير فى ذاته والصغير فى ذاته وهكذا... ولابد أن نكون قد نسينا هذا العلم عند ميلادنا (وإلا لكنا سنظل محتفظين به دائماً، ولن يكون هناك نسيان ولا تذكر)، ثم نعود لنتذكره عند رؤيتنا للأشياء الحسية. وهذا هو الحل الممكن الوحيد، لأن التجربة تظهرنا على أن كل البشر لا يدركون هذه المفاهيم التى أشرنا إليها، ولكنهم يصلون إليها بعد التجربة الحسية، فلابد أنهم يتذكرون علماً سابقاً لهم، لأن هذه المفاهيم لا توجد فيما يقدمه الحس إلينا، فمن أين ستأتى إذن إلا من علم سابق لنا ولكنا نسيناه؟ ونتيجة هذا هو أنه لابد أن تكون نفوسنا قد وجدت قبل اتخاذها الهيئة الإنسانية، أى قبل اتحادها مع البدن، ولابد أن تكون عند ذاك حائزة على الفكر، أى على العلم.

طبيعة النفس :

ومن الطبيعى أن نعود فى هذا الجزء إلى النظر إلى النفس على أنها كيان مفكر، وهو ما نجده واضحاً أو متضمناً أثناء كل البرهان. ولكن هذا الجزء يتيح لنا أن نحدد كلامنا على نحو أدق فنقول إنه ينظر إلى النفس باعتبارها "حائزة على الفكر" (٧٦جـ)، وهو ما يعنى بالطبع أن جوهر النفس هو الفكر أو القدرة العلمية بوجه عام. والجديد هنا بصدد هذا شيئان : الأول أن ربط الخلود بتذكر المثل العقلية يسمح بصياغة الأمر صياغة أكثر شخصية عما قبل، ومن هنا كان استخدام تعبير "نحن" فى خاتمة البرهان (٧٦د-٧٧أ). الشىء الجديد الثانى، والأهم، هو ربط النفس بالمُثل العقلية. والعلاقة بين الطرفين لا تزال حتى الآن علاقة عارف ومعروف. ولكن جوانب أخرى من هذه العلاقة ستتضح فى القسم التالى من المحاورة، وستكون هذه العلاقة هى أساس البرهان التالى ولبه. أخيراً،

فـــإن الـــنفس ككيان قائم بذاته أمر يفترضه البرهان الحالى، ويظهر ذلك بصورة واضـــحة فى ٧٦جــ، وهو نص يتحدث عن استقلال النفس عن "الصورة البشرية" الـــتى ستتخذها، فحتى قبل وقوعها فى هذه الصورة، فإن النفس كانت لها مقومات الكائن المستقل ذى النشاط الخاص.

الخلود :

هـــذا الدليل الجديد يُقدم على لسان كيبيس أولاً، وإن كان تقديمه يعتمد على مذهـــب يقـــول به سقراط (أى أفلاطون)، ألا وهو أن التعلم ما هو فى الواقع إلا تذكـــر. فـــإن كـــان ذلك كذلك، فلابد أن تكون النفس قد وجدت قبل اتخاذها الهيئة الإنسانية، وهكذا فإنها خالدة. هذا هو برهان التذكر كما قدمه كيبيس، ولكن سقراط يعود لتعميقه ويعرضه عرضاً جديداً بل ومختلفاً بعض الشىء، لأنه سيعتمد اعتماداً أساسياً على نظرية المثل محدداً هكذا مضمون التذكر (أى مجيباً عن سؤال: تذكر ماذا؟)، وهو ما كان غامضاً فى كلام كيبيس.

والـــبرهان الحقيـــقى لا يبدأ إلا فى ٧٤أ، لأن كل الجزء ٧٣أ – ٧٤أ يفرده أفلاطون لشرح عام لمعنى التذكر . ويمكن تقسيم مراحل البرهان إلى سبعة، مثلا:

١- هـــناك أشـــياء متســـاوية، ولكـــن هناك إلى جانبها "المساواة فى ذاتها"، وهى موجودة، ونحن نعرف ما هى (٧٤أ- ب).

٢- هـــذه المســـاواة فى ذاتها (وهى خلال هذا الحديث تؤخذ كنموذج فقط) تختلف عـــن الأشـــياء المتساوية من أخشاب وأحجار وغير ذلك، فعلى حين أن هذه القطعـــة من الخشب قد تبدو متساوية مع تلك وغير متساوية مع تلك الأخرى، فإن المساواة ذاتها تظل هى هى (٧٤جــ).

٣- ورغـــم هذا الاختلاف، إلا أننا نصل إلى مفهوم المساواة فى ذاتها عن طريق مقابلتنا لهذه الأشياء الحسية المتساوية (٧٤ب-جـــ).

٤- ولكـــن، لما كنا لا نجدها فى خبرتنا الحسية مثلما نجد هذه الأشياء، فلابد أن نكـــون قد عرفناها قبل ميلادنا، أى قبل أية خبرة حسية لنا، وذلك لأننا حينما نرى مثلاً قطعة من الخشب متساوية فإننا نقول إنها ترغب فى أن تكون على

مـــثال هذا الشيء الموجود وجوداً حقيقياً (وهو هنا المساواة فى ذاتها)، ولكنها لا تستطيع. وهكذا، فإننا فى نفس لحظة الإدراك الحسى ندرك فى نفس الوقت العــلم بهذا الشيء فى ذاته، ولكن لما كانت معرفته غير حسية، لأن الموجود فى الحـــس أشياء تقترب من المساواة ولكنها ليست هى المساواة، ولا تستطيع أن تكون كذلك، فلابد أن نكون قد حصلنا هذا العلم قبل أية تجربة حسية (٧٤د–٧٥أ).

ومن جهة أخرى فإن الدليل على أهمية هذا العلم بالأشياء فى ذاتها، بل على ضرورته، وبالتالى على وجوده لدينا قبل الخبرة الحسية ، هو أنه لازم لكل إدراك حســـى (وهنا نقترب من المعرفة التى ستسمى عند البعض "قبلية" "a priori"، لأنها لـــم تـــأت مـــن التجربة الحسية فلابد أن تكون قد حصلت "قبلها")، فنحن لا ندرك الأشـــياء الحســـية المتســـاوية إلا بمقارنتها مع المساواة فى ذاتها، التى تقوم هكذا بوظيفة المعيار (٧٥أ–ب).

٥- والآن، إذا كـــنا لابـــد قد جزنا هذه المعرفة قبل الميلاد (٧٥جـ)، فإنه يكون أمامـــنا إمكانان: أ) أن نكون قد ولدنا ومعنا هذه المعرفة فى إدراكنا الواعى، ب) أن نكـــون قد فقدناها فى لحظة الميلاد. والإمكان الأول يتضمن، كما هو واضـــح، أننا نعلم علماً واعياً بكل هذه الموجودات فى ذاتها، كالجمال فى ذاته والتقوى فى ذاتها

وغيـــر ذلك، والعلم ينفى النسيان، ولكننا نرى أن كثيراً من البشر لا يدركون على الفور وجود هذه الأشياء فى ذاتها، ويحتاجون لإعمال الفكر حتى يصلوا إليها، إذن فالإمكان الأول تكذبه الوقائع. وهكذا يبقى الإمكان الثانى، وتكون معرفتنا فى هـــذه الحيـــاة لتلك الموجودات الحقيقية تذكراً لعلم كنا قد حصلنا عليه قبل الميلاد (٧٥جـ – ٧٦جـ).

٦- يـــثير ســـيمياس فى النهاية اعتراضاً لا يستغرق سقراط وقتاً طويلاً من أجل الرد عليه، وهو أنه مادام من المعترف به أننا لا نحصل هذا العلم فى خبرتنا

الحســية بعد الميلاد، فإنه يكون من الممكن أن نكون قد حصلنا عليه إما قبل الميــلاد أو لحظة الميلاد نفسها. ولكن سقراط ينبهه إلى اتفاقه أننا لا نُولد بهذا العــلم موجــوداً فى وعينا الواضح، أى أننا نولد ونحن ناسين له، فهل سننساه فى نفــس لحظـــة الحصــول عليه؟ هذا غير ممكن، ولا يبقى إلا أن نكون قد حصلنا على ذلك العلم قبل الميلاد.

٧- ولكـــن هـــذا يفـــترض وجود النفس وتملكها للفكر قبل التحامها بالجسد، وهو المطلوب إثباته.

وواضـــح مـــدى تعقد هذا البرهان بالإضافة إلى البرهان السابق، فهو يبنى خـــلود الــنفس عـــلى عـــلمها بالمثل، ويفسر تذكر هذا العلم بالإشارة إلى التجربة الحسية، وهو فى هذا يتضمن ألواناً من العلاقات بين المثل والأشياء الحسية، وبين المعـــرفة العقلية والمعرفة الحسية، بل إنه يعرض لبعض جوانب الإدراك الحسى ومتضمناته. وهذا البرهان أكمل من السابق، لأنه وحده يصل إلى النتيجة التى كان كيـــبيس قـــد طـــلب الوصول إليها (٧٠ ب)، ألا وهى إثبات وجود النفس وإثبات نشـــاطها، وإثبات أنها حائزة على الفكر، هذا على حين أن البرهان الأول لا يذكر شـــيئاً عن الفكر، بل لا يتحدث عن النفس ككائن عارف على الإطلاق، فهى عنده كمـــا لاحظنا الكائن الحى وحسب. ومن هذه الوجهة للنظر فإن برهان التذكر يكمل بوجه ما البرهان الأول، وقد يؤكد هذا أن كيبيس يندفع فى عرضه المبدئى له (٧٢ هــــ) بعد الانتهاء من الأول مباشرة. ورغم ذلك فإن للبرهان الثانى كل مقومات الاســـتقلال، ويمكن أن يُؤخذ بمفرده. على أنه قد يعتبر أنقص من الأول بوجه من الوجوه. ذلك أن الأول لا يعتمد على شىء إلا على قبول : أ) وجود الأضداد، ب) وأن حـــركة نشأة الأضداد تذهب فى اتجاهى الضدين معاً. أما برهان التذكر، فإنه يعـــتمد عـــلى نظرية قائمة بذاتها، هى نظرية المثل، وسنرى من بعد أنها ستكون موضـــعاً للنظر. ولكن نهاية برهاننا نفسه تبين الأساس الفرضى الذى يقوم عليه: فـــإذا كانت المثل موجودة حقيقةً (وهو أمر قبله المتحدث ولكنه لم يفحص)، كانت النفس موجودة، أما إذا لم تكن موجودة فإن الحجة تسقط (٧٦د – هــ).

المثل :

رغـم أن سيمياس يعلن (٧٦هـ-٧٧أ) اعتقاده في وجود المُثل أو الجواهر الثابـتة أو الأشـياء في ذاتهـا، إلا أننا يجب أن نتذكر أن أول ذكر للمثل في هذا الجـزء (٧٤أ) يـأتي عـلى شكل تساؤل حول قبول وجودها أو عدم قبوله، وأن سـقراط يحـتاج أثناء ذلك إلى شرح ما هي، وإلى تفسير كيفية وصولنا إليها بعد ذلك، وهذا كله يعني أن النظرية لا تزال غير واضحة المعالم.

والمُثل هنا هي موضوع للمعرفة قبل كل شيء، ولهذا لا نجد حديثاً مباشراً عـنها معظـم الوقت. وهي تسمى هنا، كما في القسم السابق، بالأشياء في ذاتها وكذلك بالجواهر (٧٦ د ٩، ٧٧ ـ ٢) ، وهي "موجودات" (٧٤ د). والحديث عنها مرتـبط بمقارنـتها بالأشياء الحسية التي تتطلع إلى أن تكون على شكلها (ولاحظ تعبير "على مثالها")، ولكنها لا تستطيع ، وهذا يضع أيدينا على صفة أساسية للمثل كما تظهر في هذا الجزء، وهي صفة الكمال. وهذا الكمال يظهر أيضاً من اعتبار أن الأشياء الحسية "ناقصة" ، ليس فقط لأنها لا يمكن أن تكون مَثلاً متساوية تمام المساواة، بل وكذلك لأنها متساوية حينا وغير متساوية حينا آخر.

وكمـا كـان الحـال في القسم السابق، فإن النفس هنا تظهر وثيقة العلاقة بالمـثل، ورغم أنه لا تفصيل هناك لهذه العلاقة، وهي أساساً علاقة معرفة، إلا أن هـناك عبارة تجذب النظر، هي تلك التي يقول فيها أفلاطون عن تلك الأشياء في ذاتهـا إنها "مِلْك للنفس" (٧٦هـ-١-٢). ولا ينبغي أن نستنتج من ذلك أن المُثل ما هي إلا "مفهومات" لا وجود لها إلا في النفس، وإنما تعني تلك العبارة أن الوصول إليهـا غيـر ممكن إلا للنفس، وأن ذلك يتم في العالم الآخر، وحينما تأخذ النفس الصـورة البشرية فإنها تكون حاصلة عليها، أي على علمها، كما نفهم مباشرة من العبارة العربية، وعلى هذا يمكن أن نقيس في فهمنا للتعبير اليوناني.

المعرفة :

مـع هـذا البرهان تصبح المعرفة، بمعنى ما ، قلب الخلود، لأن كيبيس لا يسـتطيع أن يتصور النفس بدون الفكر، وبالتالي فلا خلود بغير فكر. ولا يقول لنا

سقراط فى هذا الجزء الشىء الكثير عن معرفة النفس للحقائق العقلية، اللهم إلا أن النفس قد حصّلت علمها، الذى يصبح منتمياً إليها وخاصا بها. ولكن المهم، كما أشرنا إلى ذلك، هو أن ننتبه إلى أن التذكر هو تذكر لتلك الحقائق، وعلى هذا فإن نظرية التذكر المعروضة هنا ليست نظرية فى المعرفة بصفة عامة، بل فى المعرفة العقلية. فالسؤال الذى تضعه هو : كيف تأتينا معرفة تلك الحقائق رغم أنها ليست فى الحس؟ فالإدراك الحسى ليس هو موضوع البحث هنا، وإنما يشار إليه فقط باعتباره الوسيلة أو المناسبة التى تجعلنا نتذكر الحقائق التى أدركناها قبل الميلاد ثم نسيناها. ونلخص فى النقاط التالية ملاحظاتنا على الجوانب المعرفية فى هذا الجزء الحالى:

١- نظرية التذكر، كما يعرضها كيبيس (٧٢هـ-٧٣ب)، هى إعادة وتلخيص لما قاله أفلاطون فى محاورة "مينون" (٨٠هـ وما بعدها)، ويظهر تطور النظرية الجديد فى عرض سقراط لها فيما يلى كلام كيبيس.

٢- تأكيد سقراط على أن التذكر يأتى بمناسبة المشابه، أو غير المشابه، الهدف منه هو تبرير أننا نصل إلى تذكر الأشياء فى ذاتها، رغم أنها مختلفة عن الأشياء الحسية.

٣- الإدراك الحسى هو مدخل إلى المعرفة العقلية.

٤- وفى نفس الوقت، فإن المعرفة العقلية ضرورية للإدراك الحسى، لأننا لا نرى أو نسمع شيئاً إلا ونُرجعه إلى "المثال" أو المعيار الكامل الذى على ضوئه يتم إدراك الشىء المحسوس ، وهذا واضح من نص ٧٦ د- هـ : "إذا كان يوجد ما نتحدث عنه مرارا وتكرارا، الجمال والخير وكل ماهية من هذا النوع، وإذا كنا نُرجع كل ما يأتى إلينا من الحواس إلى هذه الماهية، التى اكتشفنا أنها موجودة وجوداً سابقاً وأنها تنتمى إلينا، ونقارن كل ما يأتى من الحواس بها، فإنه سيكون من الضرورى... الخ". وهذا المذهب خطير فى نتائجه، حيث إنه يؤسس المعرفة الحسية على أساس من معرفة الحقيقة ذاتها. ولكن لما كان

أفلاطـون متجهاً أكثر وأكثر نحو الفصل بين العالمين الحسى والعقلى فصلا حاسـماً، فإنه لا يفصل فى هذه المسألة ولا يعود إليها، لا هنا ولا فى محاورة "الجمهورية" مثلا.

٥- نلاحظ أن الاصطلاح الأفلاطونى لا يزال هو الآخر فى مرحلة المحاولة، لأنه يسـتخدم هنا بصدد الأفكار الحسية اصطلاح ennoia ("فكرة" ٧٣ جـ - ٩)، وكذلـك الفعـل الآتى من نفس الجذر (فى مواضع كثيرة)، ونعلم أن الكلمات المـأخوذة مـن هـذا الجذر ستخصص، فى محاورة "الجمهورية" على سبيل المـثال، لـلدلالة عـلى المعـرفة العقلية الفلسفية (انظر كذلك حالة مصطلح dianoia ("الفكر" كملكة)، ٧٣ د ٧، وقارن شكل الخط فى "الجمهورية"). من جهـة أخـرى، فإنـه يـبدو أن أفلاطون قد استقر على تخصيص اصطلاح epistêmê (العـلم) لـلمعرفة الـتى موضـوعها الحقيقة، ونلاحظ كذلك أنه يسـتخدمه أحيانـاً كـثيرة فى صـيغة الجمع، دالا به هكذا على "علوم" ، أو معارف جزئية، بالمساواة فى ذاتها مثلاً أو بالعدل فى ذاته...

٦- تسـمية المعـرفة الفلسـفية لـلحقائق العقلية باسم "الجدل" (الديالكتيك)، والتى سـتظهر فى "الجمهورية"، تجد فى نص ٧٥ د أحد جذورها. فهو نص يربط مباشـرة بيـن معـرفة "المـثل" ومنهج الحوار بالأسئلة والأجوبة، والحوار باليونانيـة dialogos ، ومـنها كـانت كـلمة dialectic وغيرها فى اللغات الأوربية. وفى رأينا أنه من المحتمل أن يكون هذا النص على اتصال بالنص ٧٣ أ الـذى يعـرض فيـه كيبيس نظرية التذكر مؤكدا على ضرورة "وضع الأسـئلة وضعاً جيداً" ، ومن هنا فإنه يمكن اعتبار نظرية التذكر فى "مينون" السلف البعيد لنظرية الجدل (الديالكتيك).

(جـ)

اعــتراض (٧٧ب-جــ) - رد سقراط (٧٧ جــ - د) - ضرورة الفحص مــن جديــد (٧٧د-٧٨أ) - برهان البساطة (٧٨ ب- ٨٠د) - نتائج (٨٠هــ-٨١ جــــ) - طبقات الأنفس (٨١جــ-٨٢د) - طريق الفلسفة طريق الفضيلة والخلود (٨٢د-٨٤ب).

يعتــبر كيــبيس وسيمياس أن برهان التذكر لا يكفى إلا للتدليل على وجود النفس وجوداً سابقاً على دخولها الجسد، أما وجودها بعد انفصالها عنه، أى الخلود عــلى الدقــة، فــإن هذا أمر لا يزال فى حاجة إلى البرهنة عليه، ولا يزال خوف العامــة مــن تبعثر النفس فى الهواء عند خروجها من الجسد قائماً، فليس هناك ما يمنع من وجودها قبل الميلاد وفنائها عند الموت. ويرد سقراط على ذلك بأن شقّى البرهان متوافران من الآن، وذلك إذا ضُم برهان الأضداد إلى برهان التذكر، لأن الموت سيُنتج ضده أى الحياة، وهكذا تكون النفس موجودة بعد الموت.

ولكــن ســقراط ، رغــم رده عــلى الاعتراض رداً قوياً، يدرك أن كيبيس وســيمياس يرغبان فى التعمق فى فحص المسألة على نحو أكبر، لأن الخشية عند البشــر كبيرة أن تذهب الريح بالنفس عند انطلاقها من الجسد كل مذهب. فيبدأ فى النظر من جديد فى موضوع الخلود، ويقول : يجب أن نتساءل أى نوع من الأشياء يحــدث لــه أن يتبدد ويفنى، وأيها لا يمكن أن يفنى، ثم أن ننظر بعد ذلك إلى أى هذيــن الــنوعين تنتمى النفس. وأول ما يبدو هو أن الشئ المركب من أجزاء هو الــذى يتعرض للتحلل إلى الأجزاء التى يتكون منها، أما غير المركب، أى البسيط الــتكوين، فإنــه لن يتحلل إلى أجزاء، لأنه لا أجزاء له. وكذلك، فإن الأشياء التى تكــون دائمــاً عــلى نفس الحال وتبقى هى هى ليست أشياء مركبة بل هى أشياء بســيطة، أما ما كان حينا على حال وحيناً على حال آخر فإنه لا بد مركب وليس بســيطاً. فإذا رجعنا الآن إلى تلك الجواهر التى تحدثنا عنها، والتى قلنا عنها إنها الوجــود الحقيــقى، فإننا نلاحظ أنها تبقى دائماً بالضرورة هى هى وعلى ما هى عــليه، ومــثال ذلك "المساواة فى ذاتها" و "الجمال فى ذاته" وماشابه، أما الأشياء

الكـثيرة المتساوية أو الجميلة، أى الحسيات التى تحمل نفس أسماء هذه الجواهر، فإنها لا تبقى أبداً على نفس الحال. ونلاحظ أن هذه الأشياء الأخيرة محسوسة، أما الأخرى فغير محسوسة. وهكذا يكون لدينا نوعان من الموجودات : المرئى وغير المرئى، أو المنظور وغير المنظور، أو الظاهر والخفى.

ولنتسـائل الآن : إلى أى من هذين النوعين النفس أقرب؟ واضح أنها أقرب إلى النوع الخفى غير المنظور، وأنها حين تكون مع ذاتها قائمة بذاتها تصبح على حـال واحدة لا تتغير، ويحدث ذلك عند اتصالها بالجواهر الخالصة الخالدة الأبدية الثابتة، أما عند اتصالها بالجسد، وعن طريقه بالأشياء المحسوسة، فإنها تُجذب نحو ما هو متغير، ويصيبها هى نفسها الاضطراب. ويظهر من كل هذا أن النفس أقرب بالفعل إلى ما هو على نفس الحال منها إلى النوع الآخر.

ويمكن أن ننظر إلى الأمر من وجهة أخرى : فإن النفس فى علاقتها بالجسد تـبدو المديـرة والموجهة، أى تبدو أقرب إلى السيد والجسد أقرب إلى العبد. ولما كـان ما هو إلهى (فى رأى أفلاطون) مجعولاً بطبيعته ليكون سيدًا وموجِّهاً، وما هـو فـان ليكـون مسوداً وموجَّهاً، فإنه يظهر لنا من هذه الوجهة للنظر أيضاً أن النفس تشبه الإلهى، وأن الجسد يشبه الفانى.

مـن كـل هذا يظهر أن النفس بطبيعتها لا تتحلل أو تكاد ، أما الجسد فهو الـذى يتحلل سريعاً ويفنى. ويمضى سقراط فى تعميق الأمر وفى التأكيد على هذه النـتيجة، فيلاحـظ أن الجسـد نفسه، وهو على ما وصفناه به، يستطيع أن يحتفظ بكيانـه، أو ما يقرب من ذلك، مدة طويلة، كما يحدث فى حالة تحنيط الأجسام فى مصـر (الـتى يعـرفها أفلاطـون جيداً لأنه زارها طويلاً)، فما بالك إذن بالنفس وصفاتها هى على ما وصفنا؟

كـلا، لن تتبعثر النفس هباء. وإنما ها هو ما سيحدث على كل احتمال. إذا كـانت الـنفس خالصة من كل علاقة مع البدن، وتدربت على أن تكون مع نفسها وحسب، أو بعبارة أخرى إذا كانت قد أخذت نفسها على التفلسف، فإنها عند الموت سـتذهب إلى العـالم الإلهى الخالد الحكيم، لأنها شبيهة به وتدربت على التشبه به،

وابتعدت عن جنون الجسد وعن ألوان الحب الوحشية التى يدفع إليها. أما إذا كانت عند الموت غير طاهرة بل متعلقة بالجسد وملوثة بأدرانه، ولا تعتقد فى غير حقيقة المحسوس، وتخاف من الخفى على العيون والذى لا يدركه إلا العقل، فإن هذه العناصر البدنية ستجعلها ثقيلة الحركة راغبة فى العودة إلى العالم الحسى، وهذا هو شأن النفوس التى تُرى على هيئة الأشباح تهيم حول القبور، وهو عقاب لها على ما فعلت يستمر حتى يدفع بها حبها للمحسوسات إلى الهبوط مرة أخرى فى جسد. وعند هذا، فإن الهيئة الجسدية التى ستظهر فيها ستكون مناسبة للشرور التى اقترفتها: فهناك نفوس ستظهر على هيئة الحمير والحيوانات المشابهة، وأخرى ستلبس لباس الذئاب وغير ذلك بما يناسب طريقتها السابقة فى هذه الحياة. أما النفوس التى اختارت سبيل الفضائل الاجتماعية من اعتدال وعدل، ولكن بدون أن تكون تلك الفضائل قائمة على تدبر عقلى، بل على تقليد يحترم القيم الاجتماعية المتوارثة، فإنها ستعود إلى الظهور على هيئة كائنات وديعة اجتماعية مثل النمل والنحل، أو على هيئة الإنسان مرة أخرى. ولكن المكان الأعظم سيناله الفلاسفة حيث سيذهبون ليعيشوا أبداً فى جوار الآلهة. من أجل مثل هذا الجزاء العظيم يختار الفلاسفة سبيل الفضيلة ، وليس لأنهم يخشون الفقر أو البؤس كما هو حال العامة المحبين للثروة والجاه وحسن السمعة بين الناس. إنهم يتّبعون طريق الفلسفة، أى طريق التطهير. فالفلسفة تستلم نفوسهم وهى مكبلة بقيود الجسد، وقد أضافت الشهوة إلى قيودهم قيوداً، فكأن السجين هو الذى يزيد من شد قيوده عليه، فتبعدهم الفلسفة شيئاً فشيئاً عن أوهام الحس، وتعودهم على جذب نفوسهم بعيداً عن الجسد، لتكون وحدها، ولتدرك أن الحقيقة ليست فى المحسوس المتغير بل فى تلك الأشياء فى ذاتها التى لا تصل إليها إلا إن كانت وحدها بغير مشاركة الجسد. وهكذا تتحرر النفس من أعظم الشرور التى تجرها عليها علاقتها مع الجسد، ألا وهو اعتقادها أن موضوع شهوتها شىء حقيقى جداً، وواضح جداً، وتدرك زيف كل هذا. فهى إنما كانت تعتقد هذا الاعتقاد لأنه رَأْىُ الجسد، وكانت اللذات كأنها المسامير التى تقيدها إليه وتربطها به واحدة بعد الأخرى. فإذا أسلمت النفس ذاتها للفلسفة قادتها على طريق التطهير، وهو طريق الحقيقة، وجعلتها تترك طريق الظن، لتدرك فى النهاية ما هو من جنسها وما هى به شبيهة، ألا وهو العالم العقلى

الإلـــهى. مـــثل هـــذه النفس، التى لها مثل هذا الغذاء، لا خوف عليها عند تركها للجسد، ولا يجب أن يخشى سيمياس أو كيبيس من تبعثرها فى الهواء تبعثراً.

طبيعة النفس :

هـــناك خصـــائص ثـــلاث رئيســـية للنفس تظهر خلال هذا القسم العام من المحـــاورة. وهى بـــترتيب ظهورهـــا كالتالى: عدم التركيب أو البساطة، الثبات، والخفاء. وواضح أن الخاصية الأولى هى أهمها بالنظر إلى موضوع الخلود، ولكن الواقـــع أن طـــريق إثبات هذه الخصائص الثلاث للنفس هو الطريق العكسى لهذا الترتيب. ذلك أن أفلاطون يبدأ أولاً، فيما يخص النفس، بإثبات الخفاء لها، أى أنها غيـــر منظورة بحاسة البصر، وينتقل من الخفاء إلى الثبات على نفس الحال (٧٩ جـــ ـــ د)، ومن الثبات إلى البساطة يصبح الطريق ممهداً (٨٠ب).

قلـــنا إن هـــذه هى الخصائص "الرئيسية" للنفس. ذلك أنها تتلقى عدداً كبيراً آخر من الصفات، نجده مركزاً على الخصوص فى ٨٠أ–ب. فهى : إلهية، خالدة، عقـــلية، ذات طـــبيعة واحـــدة (إذن غيـــر مركبة، إذن بسيطة)، ولا تتحلل. وهذه الخصـــائص جميعاً تتلقاها النفس ابتداء من إثبات تشابهها مع المثل، أو بعبارة أعم مع العالم الهى (انظر ٨٠أ، د، ٨٤ ب فيما يخص الآلهة، وفيما يخص المثل : ٧٩ ب، د، هـــ).

وهنا أيضاً نجد أفلاطون ينظر إلى النفس نظرة شيئية، أى على أنها "شىء"، أو كيـــان قـــائم بذاته. ويظهر هذا من الحديث عن الخوف من أن تتطايرها الريح حيـــن خروجها من الجسد (٧٧ د–هـــ، وهو موضوع تعود إليه نهاية القسم : ٨٤ ب)، ومـــن الإشـــارة إلى أن وسيلة "الإمساك" بها إنما هو تعقل العقل (أو البرهان العقلى، ٧٩أ ٣). وواضح أنه توجد هنا موازاة بين النفس والجسد، فكما أن الجسد يُمْسَـــك ويُـــدْرك بالحس، فإن النفس تُدرك بعضو آخر، مما يترتب عليه وجودها ككيان يمكن مقارنته بالجسد. وتظهر شيئية النفس بصفة عامة فى الفقرات الخاصة بـــبيان صـــلتها بالجسد: فهى لا يجب أن تأخذ معها شيئاً جسدياً، ولا أن تكون لها علاقـــة مشاركة أو معايشة معه، بل يجب أن تتجمع فى ذاتها (٨٠هـــ) ، وما دام هناك سجن فهناك مسجون...

ويتميز القسم الحالى من المحاورة بأنه يتوسع فى بيان خصائص الجسد، بل إن هناك علاقة وثيقة بين عرض خصائصه وإثبات خصائص النفس، لأنها ستكون جديـــرة بهذه الخصائص بقدر ابتعادها عن الجسد وعن خصائصه بالتالى . وهناك تواز كامل بين صفات كل منهما كما يظهر من ٨٠ أ – ب. والعلاقة الرئيسية بين الاثـــنين هى علاقـــة الســـجن والسجين (انظر ٨١هـــ، ٨٢هـــ، ٨٣جـــ)، والعلة الرئيســـية لهذا هى الشهوة التى تقوم بدور القيد (٨٢هـــ). أما العلاقة كما يجب أن تكون فهى أن تكون النفس كالسيد والجسد كالعبد (٨٠أ).

ولكن النفس لا تكون ذاتها على الحقيقة إلا بقطع كل العلائق مع الجسد وأن تـــبقى فى ذاتهـــا مع ذاتها، وهذا هو شرط نشاطها الخاص بها ألا وهو الفكر (٨٠ هـــ، ٨١ب–جـ، ٨٢د – هـ ٨٣أ، ب)، وهى لا تصير كذلك إلا بالسير على ما تقضى به الحجج العقلية (٨٤أ). أما مع الجسد فإنها سترزح فى جهل كامل، أى لن تبلغ شيئاً من العلم (والجهل فى اليونانية هو حرفياً "اللاعلم"). وقمة نشاط النفس هـــو "التأمل"، أى إدراك العالم العقلى الإلهى (٨٤أ–ب). ومن الطريف أن نلاحظ هنا أن نفس النص يعتبر ذلك التأمل "غذاء" للنفس، ويتكرر ذلك مرتين، وهذا دليل جديد على أن النفس "كيان" خاص، وهى النظرة التى أسميناها النظرة "الشيئية" إلى النفس.

الخلود :

لعـــل هذا الجزء هو الذى يتحدث حقيقةً عن خلود النفس، بمعنى استمرارها بعـــد الموت كياناً فردياً متميزاً. وقد رأينا كيبيس وسيمياس فى نهاية برهان التذكر يشيران إلى أن ما كان قد قيل لا يثبت إلا أن النفس كانت موجودة قبل الميلاد، أى نصـــف المطـــلوب إثـــباته، ورغم رد سقراط عليهما بأن برهان الأضداد وبرهان التذكر إذا جُمعا معاً أثبتا وجودها قبل الميلاد وبعد الموت، إلا أنه يشعر بضرورة تعميق الأمر (٧٧د–٧٨أ).

ولـــنحدد أولاً مراحل البرهان الجديد. إذا كان ما نخشاه هو أن تتبدد النفس، أى أن تتحـــلل وتـــتفكك، فإننا سندرى إن كان ذلك يمكن أن يحل بها أم لا إن نحن

حددنـــا الكائـــنات التى يحل بها ذلك وتلك التى لا يحل بها. وندرك على الفور أن الـــتفكك، بحكم مضمون المفهوم ذاته وكما يدل عليه ظاهر اللغة، لا يأتى إلا على مـــا كان مكوّناً من عناصر، أى ما كان مركباً (يقول النص إنه سيتحلل على النحو الذى كان عليه مركباً، أى إلى عناصره ، ٧٨جـ٢)، أما غير المركب فكيف له أن يصـــيبه الـــتفكك؟ وهكـــذا تصـــبح مهمتنا الآن أن نحدد إن كانت النفس مركبة أم بسيطة.

وأفلاطـــون لا يصـــل إلى ذلك التحديد مباشرة، بل هو يقوم "بدورة كبرى"، يعـــود فى نهايـــتها إلى الـــنفس. ومركز هذه الدورة هى "الأشياء فى ذاتها"، التى يســـتطلع أفلاطـــون بعـــض خصائصها، ثم يربط النفس بها فيصل إلى إجابة عن السؤال الموضوع.

والجـــانب الـــذى يـــربط به "الأشياء فى ذاتها"، أو المثل، بالموجودات غير المركـــبة ليـــس هـــو الجـــانب الذى يربط به النفس بالمثل، وهذا أمر طبيعى لأن المطلوب هو إثبات أن النفس غير مركبة. فهو يبدأ (٧٨جـ) بأنه "من المحتمل كل الاحتمال" أن الأشياء التى تبقى على نفس الحال، أى محافظة على ذاتها، لن تكون أشـــياء مركـــبة، إنمـــا تلك التى تكون يوماً على حال ويوماً على حال آخر هى المركـــبة. هـــذا هو الأساس الكبير فى رأينا لكل البرهان، ولكن أفلاطون لا يبين وجـــه الضـــرورة فى هذا التلازم فى الصفات، وإنما يمضى سريعاً فى البناء عليه (وواضـــح أن مـــن سيتشـــكك فى هذا الأساس يستطيع أن يشكك فى كل ما سيتلو عـــليه). فهو يعود إلى الموجودات "التى تحدثنا عنها من قبل"، أى المُثل، ليتساءل إن كـــانت تبقى دائماً على نفس الحال، أى ثابتة، أم هى تقبل التغير، فيكون جواب كيـــبيس أنهـــا "بالضرورة" تبقى على نفس الحال (٧٨د). وأفلاطون ينتقل بعد ذلك إلى نقطـــة أخرى مختلفة. فهو لا يصرح تصريحاً بالنتيجة التى تلزم عن المقدمتين السابقتين (أن الأشياء الثابتة المحتفظة بذاتيتها ليست أشياء مركبة، وأن "الأشياء فى ذاتهـــا" موجـــودات ثابتة)، ألا وهى أن المُثل ليست أشياء مركبة، بل هى بسيطة الـــتركيب أو "واحدية الشكل"، وكأنه يعتبر ذلك واضحاً بذاته (معتمداً فى هذا فيما يـــبدو عـــلى ما قاله فى ٧٨جـ)، بل وكأنه يعتبر أيضاً أن القول بالبساطة يستتبع القول بعدم التحلل، وبالتالى بالخلود (معتمداً فى هذا على ما قاله فى ٧٨ب-جـ).

النقطة الثانية، أو المرحلة الثانية فى البرهان، هى تلك التى يربط فيها أفلاطون النفس بالمثل، بعد أن ربط فى المرحلة السابقة بين المثل والكائنات غير المركبة، والخالدة بالتالى. وهو هنا يبدأ (٧٩أ) بوضع أن هناك نوعين من الموجودات: الظاهر والخفى، أو المنظور وغير المنظور، ولكن الجسد يمكن أن نراه، أما النفس فإنها لا تُرى (٧٩ب)، إذن فهى أقرب إلى النوع غير المنظور (٧٩ب١٦). ولما كان أفلاطون قد ذكر من قبل (٧٩أ) أن الأشياء فى ذاتها لا ترى ولا تدرك إلا بالعقل ، فإنه يمكن القول إن النفس أقرب شبهاً إلى الأشياء غير المنظورة، والتى هى أيضاً فى نفس الوقت الأشياء الثابتة التى لا تقبل التغير (٧٩هـ).

ويعزز أفلاطون هذه النتيجة بملاحظة أن النفس لا تصير ثابتة على حال واحدة إلا فى حالة الفكر، ولكن لما كان الفكر ما هو إلا اتصالها بتلك الموجودات العقلية التى اثبتنا لها الثبات والخلود (٧٩د) ، فإن ذلك يدل على وثاقة قرابتها بالعالم العقلى. ويدل على ذلك أيضاً أن النفس فى علاقتها بالجسد تكون فى موضع السيد القائد، بينما يكون الجسد فى موضع العبد المسود، ولما كان أفلاطون ومستمعوه (أو قارؤوه) يقبلون ضمناً أن الإلهى مجعول بالطبيعة لكى يسود ويقود (٨٠أ٤) ، فإنه من هذه الزاوية أيضاً يصل إلى أن النفس أقرب إلى ما هو إلهى (٨٠أ ٨-٩). ويجب أن ننتبه إلى أن هذه هى المرة الأولى فى قسمنا هذا التى يظهر فيها مفهوم "الإلهى"، ولا يحس أفلاطون بحرج فى إدخاله بلا مقدمات، لأنه يفترض أن العقلى والبسيط والثابت والخالد كلها صفات لنفس النوع، وأنه أيضاً إلى جانب هذا كله "إلهى"، وهو لا يفترض هذا وحده، بل إن اليونان فى عصره وقبل عصره كانوا يعتبرون الخلود الخاصية المميزة للآلهة، ولما كان أفلاطون لا يثبت الخلود إلا للبسيط الثابت، فإن هذا البسيط الثابت الخالد هو أيضاً وبالضرورة إلهى. وهذا هو ما يقوله نص ٨٠أ - ب الهام، والذى يفضى إلى النتيجة التى كان يسعى إليها البرهان كله: مادام الأمر كذلك، فإن الجسد هو الذى سيتحلل سريعاً، أما النفس فإنها لن تتحلل (أو تكاد) (٨١ب).

نرى من العرض السابق أن مركز هذا البرهان الجديد هو إثبات التشابه بين النفس والعالم الإلهى أو عالم المثل. وقد دعا هذا البعضَ إلى تسميته "ببرهان

القـــرابة" (حـــول فكـــرتى التشابه والقرابة، وهى درجة أعلى من التشابه فى تأكيد الصلة بين النفس والعالم الإلهى، انظر : ٧٨ ب ٨، ٧٩ ب٣ – ٤، ١٦، د٣، هـــ ١، ٤، ٨٠ ب ٣، ٨١أ٤). ولكنـــنا نميـــل إلى تسميته ببرهان "البساطة والثبات"، فليســـت القرابة بين النفس والمثل إلا وسيلة إثبات الثبات للنفس، ومن جهة أخرى فـــإن الثـــبات والـــدوام عـــلى نفس الحال ما هو إلا دليل أو علامة على البساطة. ومقدمـــة البرهان (٧٨ب) تنص فى وضوح على أن الخلود لا يمكن أن يكون إلا للبســـيط، ومن هنا كانت تسميته من جانبنا ببرهان البساطة والثبات معاً. ولعل هذا البرهان أكثر براهين "فيدون" أثراً فى نفس القارئ وأيسرها عليه، وهناك من يرى أنـــه أقواهـــا جميعاً. ورغم كل هذا، فإننا يجب أن نلاحظ أنه لا يثبت فى الحقيقة الخـــلود للنفس إلا باعتبار أنها "أقرب" إلى النوع الإلهى غير المنظور، أما أنها من أعضـــائه فهذا ما لا يثبته. ومن جهة أخرى، فإن القارئ سيلاحظ أن ما يهدف إليه كلام سقراط إنما هو الاحتمال الكبير وليس اليقين (انظر مثلاً ٧٨جـــ، ٨١د)، مما يقلل من قوة هذا البرهان.

ويمكـــن أن يكون هذا الاحتمال وتلك القرابة مقصودين من كاتب المحاورة، فـــلعل ذلـــك نتيجة لفكرة أساسية تسيطر على خلفية هذا القسم كله، وتظهر أحياناً بجـــلاء شـــديد، ألا وهى أن الخـــلود مـــن صنع النفس. فالنفس هى المسئولة عن ارتـــباطها بالجسد أو فرارها منه، فهى بالتالى مسئولة عن سقوطها فى الجسدية أو ارتفاعهـــا إلى عـــالم الخلود الطاهر. ومدار الأمر كله هو نجاحها أو فشلها فى أن "تصـــير ذاتهـــا"، أى أن تلتف على ذاتها وتتجمع فى ذاتها، وهذه فكرة أساسية جداً هى الأخـــرى خـــلال هـــذا الجزء كله، ويمكن للقارئ أن يرجع إلى النص ليرى تفصيلاتها.

نظرية المثل :

تحـــتل المـــثل أو الأشياء فى ذاتها، كما قلنا، مكان المركز من هذا الجزء. وهى تـــأخذ اسم "الجوهر" (٧٨د١) و"الوجود" أو "الموجود" (٧٨ د ١، ٤) وما هو فى ذاته (د ٥ –٦). وقد أشرنا إلى صفاتها (انظر بصفة عامة: ٧٨ د٧٩د، ٨٠ أ–ب، ٨٢هـــ، ٨٣ أ، ب، هـــ، ٨٤أ–ب)، ولكن الجديد هنا هو إضافة الصفة الإلهية

عـليها، ولا يعنى هذا أن المثل أصبحت فى نظر أفلاطون آلهة ، بل هو يعنى أنها ذات طـابع إلـهى أو أنها تنتمى إلى العالم الإلهى. وقد أشرنا إلى أول ظهور لهذه الصـفة للمـثل (٨٠أ)، وإلى ارتباطها بصفة الخلود. وسيكون من المفيد أن نعمق الـنظر فى مكان مفهوم الألوهية فى هذا الجزء وفى "فيدون" بصفة عامة، ونكتفى بأن نشير هنا إلى احتمال أن يكون ظهوره على علاقة بمفهوم العالمين (وسنتحدث عن ذلك بعد قليل)، وبالكلام عن مصير النفس، وبالتالى بالديانة الأفلاطونية.

ومـن المفـاهيم المسـيطرة عـلى هذا الجزء أيضاً مفهوم "الخفى" أو غير المـنظور، وهـو الـذى يتخذه أفلاطون وسيلة ، أو كحد أوسط، للربط بين النفس والعالم الإلهى. وعلاج أفلاطون لهذا المفهوم جدير بالملاحظة الدقيقة ، لأنه ينجح فى بعـض الـلحظات فى إضفاء قدر أعلى من الحقيقة على غير المنظور بالقياس إلى المـنظور، وفى جعل الأول محل الرغبة أو محل الرهبة (انظر مثلاً ٨١ جـ فى نهايـته). وليـس أدل عـلى أهمية هذا المفهوم هنا من أن أفلاطون يقسّم على أساسه الموجودات إلى نوعين: المنظور وغير المنظور، ولن يخطئ المرء إذا قال بصفة أعم: المحسوس، أو الجسمى، وغير الجسمى، لأن النظر هنا ليس إلا ممثلاً لبقية الحواس وللجسد عموماً (٧٩جـ)، وإن يكن ممثلاً ذا مكانة عظيمة.

وهـذه الفكرة، فكرة النوعين من الموجودات أو العالمين، هى الفكرة الثالثة الهامـة التى تظهر فى هذا الجزء. فها نحن أمام أول وضع واضح مطول لمذهب سـيظل ابتداء من الآن وحتى آخر محاورات أفلاطون مذهباً أفلاطونياً أساسياً، ألا وهو مذهب الثنائية فى الوجود. ورغم وضوح عرض هذا المذهب هنا، إلا أنه لا يـزال يحـتفظ بسمات المحاولة الأولى، وإن تكن محاولة متعمقة، وذلك إذا قارناه بالعـرض الذى سنجده فى محاورة "الجمهورية" مثلاً (فى الكتاب الخامس منها وما بعـده). ولكن أهم ما فى هذا العرض هو أنه يرتفع من الكلام عن التقوى فى ذاتها وغيـر ذلك، بعبارة أخرى من الكلام عن مُثُل كل منها مأخوذ بمفرده، إلى الكلام عن عالم بأكمله تكون المُثل بعض مكوناته، وتحاول النفس أن تلحق به وتحيا فيه. وهنا نشير إلى فكرة هامة فى هذا الجزء، ألا وهى فكرة حياة النفس مع المثل وفى العـالم الإلـهى بصـفة عامة، بل وقريباً من إله خيِّر حكيم (٨٠د) . وهذه الحياة

ستكون حياة تأمل خالص تستطيع أن ترتفع بالنفس إلى مرتبة الآلهة (٨٢ ب فى نهايته). وهذا ينقلنا طبيعياً إلى الكلام عن نظرية المعرفة فى هذا الجزء من المحاورة.

المعرفة :

وكما قلنا من قبل، فإن المعرفة التى تهتم المحاورة بالحديث عنها إنما هى المعرفة العقلية، وإذا تحدثت عن المعرفة الحسية فإن ذلك لا يكون إلا لماما، وليس لذاتها، وإنما لإبراز شىء آخر غيرها. وموضوع المعرفة هنا ليس المثل وحسب، كما كان الحال مع برهان التذكر، وإنما هو العالم العقلى الإلهى بصفة أعم. ولا تزال المعرفة هنا هى النشاط الرئيسى للنفس، بل إن خلاصها، كما أشرنا، معلق على نشاطها العلمى.

ما هى طبيعة هذا النشاط؟ من أهم النصوص التى تخص هذا الموضوع نص ٧٩هـ الذى يحدد تحديداً واعياً ما يقصده أفلاطون بالفكر (phronêsis). وأول ما يميزه هو أنه "فحص" لأمر ما ، أى لفكرة، وهو فحص يجب أن تقوم به النفس وحدها، وليس بمشاركة الجسم ولا بمشاركة حاسة من الحواس على الأخص، وتصعد النفس أثناءه إلى الموجودات الخالصة النقية الثابتة الخالدة. ولما كانت من نفس نوع هذه الموجودات، فإن اتصالها بها ينهى اضطرابها الذى كان مصدره الجسد واتصالها بالأشياء التى تهمه، فتظل مع هذه الموجودات ثابتة لا تتغير. وكيف لها أن تتبدل أحوالها وهى على اتصال بالأشياء الثابتة؟ هذه الحال هى التى تسمى عند النفس بالفكر، ومعها تصير النفس فى رفقة هذه الأشياء فى ذاتها. وهى نفس الحال التى يستخدم لتحديدها نص ٨٤ ب١ كلمة "التأمل" (وأصلها اليونانى يشير إلى الإدراك بالبصر)، فما من شك أننا أمام معرفة حدسية، أى بالإدراك المباشر للموجودات العقلية بالوسيلة المناسبة لهذا الإدراك، والتى تمتلكها النفس، ألا وهى العقل. وعلى هذا الضوء يجب أن نفهم النص ٨١أ ٩ الذى يقول إن النفس بعد تخلصها من الجسد "ستقيم إلى الأبد مع الآلهة"(انظر أيضاً ٨٣هـ ٣).

ويشير هذا الجزء هو الآخر إلى أن المعرفة الخالصة لن تكون للنفس إلا بعد الموت، عندما تتحرر من الخطأ والخوف والشهوة وجنون الجسد بصفة عامة،

وعند ذلك تصير سعيدة. أما طالما كانت على علاقة بالجسد، فإنه لابد لها من أن تتبع نظاماً خاصاً يقربها من معرفة الحقيقة: فعليها أن تهدئ من عواطفها وانفعالاتها، وأن تتبع ما يمليه عليها البرهان العقلى، وأن تبتعد عن موضوعات الظن، وأن تلتفت إلى ما هو حقيقى إلهى وتتأمله وتتغذى عليه، هكذا يجب أن تعيش طوال الحياة، أما بعد الموت فإنها ستضمن لنفسها على هذا النحو أن تذهب إلى صحبة ما هو من نوعها ومن نفس طبيعتها (٨٤أ-ب) . وواضح من هذا أن مبدأ التشابه يلعب دوراً وجودياً ومعرفياً أساسياً فى كل هذا الجزء، وليس أدل على ذلك من سبب رفض أفلاطون للحواس أن تكون وسيلة المعرفة الحقيقية: فليست هناك "قرابة" بين الجسد والحواس وبين موضوعات المعرفة الحقيقية، وإنما هى النفس القريبة لتلك الموضوعات، ومن هنا فهى القادرة وحدها على الوصول إليها (٧٩أ). ومن النصوص الأساسية فى هذا الجزء نص ٨٣أ-ب الذى يجعل من نبذ الحواس شرطاً لازماً للوصول إلى تلك المعرفة، ويكرر أن الحس لا يدرك إلا ما كان من نوعه، أى متغيراً جسمياً، أما ما "تراه" النفس بذاتها (راجع ما قلناه عن المعرفة الحدسية)، فإنه معقول وغير منظور.

ومعرفة النفس تأخذ أحياناً اسماً غير الفكر، هو اسم "الفلسفة" ذاته. ويدل على ذلك مثلاً ٨٢ ب الذى يقابل العادة والتمرين بالفلسفة والعقل، ويقول لنا نص ٨٠هـ بصريح العبارة إن انطواء النفس على ذاتها وبُعدها عن الجسد إنما هو التفلسف على الحقيقة، ونحن نعرف مما سبق أن بقاء النفس مع ذاتها هو جوهر الفكر والمعرفة، ومن هنا كان التفلسف تدربا على الموت أى على انفصال النفس عن الجسد (٨٠هـ، ٨٢ب، د - هـ). وأحياناً ما يستخدم أفلاطون لفظ "الفلسفة " ليدل به على أداة النفس فى إدراك المثل العقلية (٨١ب٧)، ويقول (٨٢ب) : إن من لم يكن فيلسوفاً طاهراً فلن يصل إلى صحبة الآلهة. فالطهارة تدل هنا على الشرط الأخلاقى، أما الفلسفة فتدل على الشرط العلمى. وأحياناً ما يترك كلمة "فيلوسوفس" ليستخدم كلمة philomathos، وكلاهما تدلان على محب المعرفة والسعى وراءها (انظر ٨٢ب، د، ٨٣هـ) . ولكن الفلسفة تأخذ دوراً جديداً مختلفاً فى نصوص أخرى (٨٢د، هـ، ٨٣أ)، وهو دور القائد العقلى، أو الموجه الذى يأخذ بيد النفس ويهديها إلى سواء الطريق.

وقبل أن نترك موضوع المعرفة هنا، نشير إلى مسألة طبيعة العقبات التى تقف حائلاً أمام النفس دون المعرفة. وبالطبع فإنه يمكن تلخيصها فى كلمة واحدة: الجسد، ولكن إشارات أفلاطون تسمح بفهم هذه المسألة على نحو أدق. (١) فهناك أولاً استخدام الحواس الذى يجذب النفس نحو ما يتغير، ويبعدها بالتالى عن الأشياء الثابتة الإلهية (٧٩جـ) . (٢) وهناك شهوات الجسد التى تشغلها عن الاهتمام بذاتها وبمعرفة الحقيقة (٨١أ ، ب، ٨٢جـ، ٨٣جـ). (٣) وهناك خوفها من الأشياء غير المنظورة، وهو خوف يتولد عن تعلقها بالجسد وبالموضوعات التى على شاكلته، مما يجعلها تعتقد أنها وحدها الحقيقية (٨١ب-جـ). (٤) كذلك فإن ارتباطها بالجسد لا يجعل رؤيتها للحقائق واضحة (٨٢د-هـ). (٥) ويفصّل نص ٨٣ جـ فى مسألة الاعتقاد فى حقيقة المحسوس، ويقدم تفسيراً نفسياً طريفاً قائماً على قدرة الإيهام الناتجة عن الانفعال أو العاطفة الشديدين.

الأخلاق :

الصفحات التى تهم موضوع الأخلاق فى هذا الجزء تمتد من ٨٠هـ إلى ٨٤ب. فبعد إكمال برهان البساطة والثبات (٨٠ب)، وتهدئة مخاوف كيبيس (٨٠ د-هـ، وهو رد على ٧٧د-هـ)، يبدأ سقراط فى عرض ما سيحدث للنفس الطيبة ولتلك الشريرة بحسب سلوكهما فى هذه الحياة، وعلى الأخص من زاوية اتباع الفلسفة والتطهير أو الزيغ عن طريقهما. والإشارات الأخلاقية هنا تعد امتداداً لتلك التى لاقيناها فى قسم ٦٤-٦٩، وهى تقدم جديداً حين تزيد من تفصيلات الأفكار الأساسية لذلك القسم المذكور. وهكذا نجد أن ٨٠د- هـ ما هو إلا تكرار لما سبق وعرفناه عن التطهير والتدريب على هجر الجسد والالتفات إلى النفس ، ولكننا مع هذا التكرار نجد جديداً: ذلك أن أفلاطون يسمى هذا كله باسم الفلسفة، وهكذا فإن الفلسفة ليست نشاطاً عقلياً وحسب، ولكنها نشاط أخلاقى كذلك.

ويحدد أفلاطون نتائج التطهير على النفس، فمعه تتحرر من ألوان الجنون والخشية والشهوات المتوحشة وكل الشرور التى تشكو منها البشرية من جراء الاتصال بالجسد، وتصبح سعيدة (٨١أ)، ومن نتائجه أيضاً أنها تصبح أقرب إلى الشبيه بالعالم الإلهى، وهكذا نجد هنا كذلك نظرية الشبيه.

ومـــن جهـــة أخرى، فإن جزءنا الحالى يحفل بتفصيلات حول طبيعة خطر الجسد على النفس وتأثيره عليها. وأول هذه الأخطار أن اتصالها المستمر به وحبها لـــه، ولما يتعلق به وما شابهه، سيؤدى بها فى النهاية إلى الاعتقاد بأنه ليس هناك مـــن شيء حقيقى إلا ما كان ملموساً، وبالتالى فإنها ستتعود على الخوف من غير المحســـوس، أى مما هو مدرك ليس بالحس بل بالعقل، وما تستطيع أن تصل إليه الفلســـفة وحدهـــا (٨١ب). الخطر الثانى هو أن اتصالها به سيثقلها بعناصر بدنية ستظل ملتصقة بها حتى بعد الموت، وسيؤدى هذا، من جهة، إلى خوفها، حتى بعد تـــركها الجســـد، من غير المنظور، ومن جهة أخرى، إلى رغبتها فى العودة إلى العـــالم الحســـى الذى كانت تحب، وهو ما يفسر، فى رأى أفلاطون الذى يبدو هنا قـــابلاً لأســـاطير تقـــليدية ومغلفاً لها بغلاف عقلى، وجود الأشباح التى تهيم حول القـــبور وغيرها، فهذه نفوس لا تزال ملوثة بأردان البدن، ولا تزال عناصر حسية متلصـــقة بهـــا، فيمكن هكذا رؤيتها بالحس (٨١جـــ – د) . الخطر الثالث هو أن النفس الوثيقة الارتباط بالجسد، أى الموثقة إليه، إذا حاولت أن تعود إلى ذاتها وأن تقـــوم بنشاطها الخاص بها، وهو كما نعلم نشاط المعرفة، لن تستطيع أن تصل إلى الحقـــائق العقـــلية مباشـــرة، بل "ستتشوفها" من خلال الجسد الذى ستكون حواسه واهتماماته لها كقضبان السجن (٨٢هـــ)، وهنا نصل إلى هذه الفكرة الأساسية فى تحديـــد علاقـــة النفس بالجسد، وهى فكرة السجن (٨٣جـــ، وهى لا شك من أصل فيـــثاغورى وأورفى). وأخطـــر ما فى الأمر هو أن السجين، أى النفس، هو الذى يصـــير ســـجان نفســـه والحافظ على قيوده. وهذا هو عمل الشهوة التى تزيد أكثر وأكـــثر من ارتباط النفس بالجسد، لأن الشهوة تؤدى إلى الشهوة، وهكذا فلن تفلت النفس أبداً من هذه الدورة طالما كانت متعلقة بالجسد (٨٢هـــ).

هل يعنى هذا ألا أمل هناك؟ هنا يظهر دور الفلسفة، وهو تصعيد ونقل على مســـتوى العقـــل لعمـــلية جذب وهداية الأتباع الجدد المتبعة فى الجمعيات الدينية السرية. يقول أفلاطون إن الفلسفة تأخذ النفس التى تكون على هذه الحالة وتشد من أزرها وتحاول فك أسرها، وذلك بأن تبين لها فساد أدوات الحس كوسائل للوصول إلى الحقيقـــة (٨٣أ) ، وتحاول إبعادها عن اللذات والمخاوف وكل أنواع الانفعالات بقدر الإمكان.

ويعود أفلاطون إلى موضوع الخطر الأول الناتج عن اتصال النفس بالجسد، ألا وهـو اعتقادها أن المحسوس هو وحده الحقيقى، وذلك فى ٨٣أ- ب حيث يقول إن دور الفلسفة هو إقناعها بعكس هذا، أى بأنه لا حقيقة فيما يتغير، وإنما الحقيقى هـو الثابت المعقول. وهو يفصِّل فى موضوع ذلك الخطر فى ٨٣جـ حين يلاحظ ملاحظـة نفسـية دقيقة، وهى أن النفس حينما تكون فى انفعال شديد تكون مجبرة على الاعتقاد بأن الشىء الذى هو موضوع انفعالها حقيقى جداً وواضح جداً، على حيـن أن الحقيقـة غير ذلك، وهو ما يسميه أفلاطون بالشر الأعظم الذى يصيب الـنفس (باعتـبارها ذاتـاً عارفة فى المحل الأول) (انظر كذلك ٨٣د، حيث يعتبر أفلاطون كل لذة وكأنها مسمار يربط النفس إلى الجسد أكثر وأكثر).

كذلـك، فإن أفلاطون يعود إلى الفرق بين أخلاق الفيلسوف وأخلاق العامة، فما هى الدواعى التى تجعل الفيلسوف يبتعد عن شهوات البدن، أما العامى فهو إن فعل ذلك فإنما يكون هذا بعد حساب للخسارة والربح، فهو عادة ما يفعل ذلك خوفاً مـن الفقر ومن خراب الديار، وهكذا فإن الذى وراء ذلك عنده هو حبه للمال، أى لشىء يتعلق بالجسد (٨٢جـ).

ولكـن الجديـد الحقيـقى الذى يأتى به قسمنا الحالى فى مجال الأخلاق هو تحديـده وتعميقه لمعنى الجزاء. فجزاء النفس يمكن أن يسمى جزاءاً "ذاتياً"، ذلك أنهـا تبقى هى هى على كل الحالات، إنما الفرق بين النفوس الشريرة وتلك الطيبة هـو أن الأولى تـنزل درجـات عما كانت ، أما الأخرى فترتفع. فالذى يعرضه أفلاطـون فى ٨١ هـ وما بعدها هو طبقات الأنفس بحسب سلوكها، فمن سلك طـريق البطـنة والإفراط دخل فى جنس الحمير وما شابه من حيوان، ومن اختار طـريق الظـلم والطغيان دخل أجناس الذئاب والصقور والحدأة. أما النفوس التى سلكت طريق الفضيلة فإنها ستكون هى أيضاً طبقات، فمن كان منها فاضلاً، ولكن بـلا تفلسـف ولا إعمال للعقل، دخل فى جنس وديع كالنمل والنحل، أو عاد إلى جـنس الإنسان نفوساً معتدلة متزنة، أما الفلاسفة فإنهم وحدهم الذين سيعودون إلى جنس الآلهة، أو على الأقل من سيعيشون مع الآلهة كما تقول الأسرار الأورفية.

ويمكن أن نقول، ختاماً، إن فكرة هامة تخرج من كل ذلك: وهى أن الخلود من عمل النفس (انظر ٨٢د، ٨٣ب)، وذلك بسلوك طريق المعرفة، والمعرفة تطهير، لأنها تحول انتباه النفس من المحسوس إلى المعقول. ومن هذا يظهر معنى أن الأخلاق الأفلاطونية هنا أخلاق عقلية (انظر مثلاً ٨٤أ-ب).

(٤)
اعتراضات وشكوك
(٨٤جـ - ٩١جـ)

بعــد كلمات سقراط الأخيرة (فى ٨٤ب) ساد صمت عميق يؤذن بأننا بلغنا إحــدى قمــم المحاورة، ولكنه يمهد أيضاً لقمة أخرى هى التى سنجدها فى ٩٥أ- ١٠٧ ب. ولكــن الحــوار لن يبلغها إلا بعد المرور على منطقة العذاب، ومنطقة العذاب فى هذه المسرحية الفلسفية هى موجة التشكك فى قدرة العقل على الوصول إلى يقين بشأن الخلود، أو إلى أى يقين كان. كذلك، فإن لهذا الصمت وظيفة أخرى هى السماح للقارئ بأن يلتقط أنفاسه بعد الجهد العظيم الذى اقتضته البراهين الثلاثة السابقة وخاصة ثالثها، وحتى يرتاح من التوتر العقلى، والأخلاقى كذلك، الذى ظل مشــدوداً إليـــه فى الفترة الأخيرة من الحوار. وربما كانت له أيضاً وظيفة أخرى فــنية، هى التنــبيه إلى أهمية ما يلى، لأن العاصفة التى ستتلو ذلك الهدوء ستحمل خطراً عظيماً يهدد البحث الفلسفى كله من أساسه، وستحمل طريقة مواجهة سقراط لهــذه العاصفة دروساً منهجية هامة سنقف عند كل منها بالتفصيل، لأن كل قسمنا الحالى ٨٤ب-٩١جــ قسم منهجى قبل كل شىء.

ويُعــلَن عن بدء هبوب العاصفة على لسان سقراط نفسه، عندما يلاحظ أن سيمياس وكيبيس يتهامسان، وعندما يقول لهما معترفاً : ربما لا تجدان أن ما قلناه مرضياً كل الإرضاء، والحق أنه لا تزال هناك شكوك قائمة وصعوبات باقية، وفى هــذا الاعتراف أول درس من الدروس المنهجية التى سيزخر بها قسمنا. فسقراط نفســه هــو أول مــن يعترف بأن البحث السابق ليس كافياً كل الكفاية، وأن الأمر يحــتاج إلى فحــص مــتعمق جديد، وهذا هو واجب الفيلسوف. فليس من خلقه أن يسكت إن كان هناك غموض، لأنه ليس من غرضه أن يقنع بأى شىء، بل غرضه أن يقــنع لأنـــه اقتــنع، وهو لا يحق له أن يقتنع بشىء مادامت هناك لائحة شك واحــدة، وعليه أن يكون أول المعترفين بها. ويأتى الدرس المنهجى الثانى فى قول ســقراط للغريــبين من طيبة إنه إن كانت الشكوك بشأن موضوع الخلود هى التى تحيــرهما، وأنهمــا يظــنان أن لديهما شيئاً يقولاه خيراً مما قاله سقراط، فليأخذاه

معاونا لهما، كما أخذهما هو معاونين له أثناء تدليلاته. وقد يبدو أن هذا درس فى التواضع الفلسفى: فسقراط لا يرى مانعاً من وجود نظرية أخرى أقوى مما عرض، ولا يرى مانعاً من أن يكون مجرد مساعد لباحث آخر، وليس الباحث الرئيسى. ولا شك فى أن فى كلام سقراط شيئاً من هذا، ولكننا نفهم قوله ذاك على نحو أفضل إذا تذكرنا أن مبدأ البحث الفلسفى عند سقراط وعند أفلاطون معاً هو اتفاق العقول، ويكون ذلك عن طريق الحوار، وكلا الأمرين يستلزم تعدد الباحثين. ومن هنا فإن مجرد مفهوم "فرض الحقيقة" لا مكان له، بل هو غير متصور، ليس فقط لأن الحقيقة لا توجد قبل بدء البحث، وإنما "يعثر" عليها بالبحث، بل وكذلك لأن لكل أطراف الحوار حقوقاً متساوية، والفيصل هو العقل الذى يكشف عن نفسه باتفاق هذه الأطراف. وهكذا، فإن سقراط يريد أن يقول فى هذه الفقرة وخلال المحاورة كلها إنه ليس عارضاً لحقيقة بل هو الباحث عنها، وسيظل أفلاطون كذلك طوال بحوثه الفلسفية حتى آخرها.

ويؤكد سيمياس أنه وصاحبه تحيرهما بعض الشكوك، ولكنهما يتحرجان فى عرضها على سقراط خشية أن يكون فى ذلك إثقال عليه، رغم أنهما أكثر ما يكونان شوقاً إلى سماع ما قد يقوله حول ما يعتمل به عقلاهما. وهذا التحرج المهذب يسمح لسقراط برد طويل (٨٤د-٨٥ب)، تختلط فيه الأسطورة بالفلسفة والدين، ويظهر فيه أفلاطون أديباً عندما يشاء. وهو يبدأ بلومهما، لأنهما يظنان، هما أيضاً!، أنه حزين لقرب موته، وكأن كل ما سبق لم يكن كافياً لإقناعهما باعتقاده القوى فى خلود نفسه وبأمله فى حياة أخرى يجد فيها الطيبات. كلا، إن كلامه عن أمله هذا ليس فى الحق إلا نوعاً من التنبؤ بما سيحدث له بعد لحظات، وما أشبهه بالبجع الذى يغنى طويلاً أجمل الغناء يوم مماته، وأطول وأجمل مما فعل فى حياته كلها، وذلك لفرحه بلقاء الإله سيده. ويخطأ البشر لأنهم يظنون أن غناء البجع هذا يكون حزناً على مفارقتها الحياة، فهم لا يعرفون أن الطيور لا تغنى حينما تكون فى ألم ، وإنما تغنى بعض الطيور يوم موتها تنبوءاً بالخيرات التى ستنالها، لأنها تصبح فى هذه اللحظات متنبئة بالمستقبل، لأنها خدم للإله أبوللون، وهو إله النبوءة. وسقراط يعتقد أنه هو نفسه خادم لنفس الإله، ولهذا يعتقد

أن فيمـــا يقـــول ويحس تنبوءاً بما سيحدث، ولهذا فإنه مسرور لا يناله الحزن أمام الموت، ويستطيع سيمياس وكيبيس أن يقولا كل ما لديهما.

بعـــد هـــذه الدعوة من سقراط يبدأ سيمياس فى عرض اعتراضه، وقبل أن يفعـــل يقـــدم بمقدمة هامة جداً يبدو أن أفلاطون قد وضعها فى هذا المكان وضعاً. وأهميتها تأتى أولاً من أنها تحدد أن أفق البحث الفلسفى فى هذه المحاورة، بل وفى كـــل هذه المرحلة من مراحل الفلسفة الأفلاطونية التى تنتمى إليها محاورتنا، ليس هـــو أفـــق اليقيـــن، بل أفق البحث من أجل إرضاء العقل. والحق أن إحدى نتائج الحـــوار السابق كانت أننا لن نصل إلى الحقيقة كاملة إلا بعد الموت، أما طالما كنا مقيدين إلى الجسد فإنه من المستحيل أن ندركها إدراكاً يقينياً (٦٦ب، هـ)، وهكذا يصـــبح مطـــلب اليقين بصدد مسألة تفصيلية، هى مسألة الخلود ، مطلباً مستحيلاً ، وهو ما يبرر شكوكاً مستمرة وبحوثاً جديدة. ذلك أن استحالة الوصول إلى الحقيقة فى هـــذه الحيـــاة لا يجـــب أن يعـــنى إهمال البحث عنها، والتبرير الذى يأتى به أفلاطـــون هنا تبرير أخلاقى خالص: ألا وهو أن هذا الإهمال سيكون نتيجة لنوع من الميوعة والضعف فى الخُلق، وهذا غير جدير بالرجل الحر. وهكذا يكون لدينا أحد حلول أربعة : إما أن نتعلم الحقيقة من غيرنا، وإما أن نجدها بأنفسنا، وإما أن نخـــتار مـــن بين المذاهب الممكنة أقواها وأقدرها على مقاومة الاعتراضات، وإما أخيـــراً أن نعـــتمد عـــلى الوحى الإلهى، أى على الدين. ومن الواضح أن بحوث ســـقراط وصـــديقيه تضع جانباً الإمكانين الأول والأخير، وتسير على الأغلب فى طـــريق محاولـــة العثور على الحقيقة بجهد البحث. وبهذه الروح يبدأ سيمياس فى عرض ما بدا له موضعاً للمؤاخذة فيما قاله سقراط حول خلود النفس.

واعـــتراض ســـيمياس ليس على الدقة نقداً لحجج سقراط، كما سيكون شأن اعـــتراض كيـــبيس، بل هو فى الحق عرض لنظرية مختلفة فى النفس، إذا سلمنا بمقدماتهـــا لـــم نخرج بالبرهنة على خلودها. تلك النظرية، التى يقول بها سيمياس والتى يقول بها إخيكراطيس أيضاً (٨٨د)، مما يدعو إلى احتمال أنها من النظريات الفيـــثاغورية الذائعـــة فى بعـــض الدوائـــر، هى نظرية النفس باعتبارها انسجاماً (هارمونيـــا)، ولهـــذا فـــإن المِثال الذى يأتى به سيمياس مثال موسيقى. فإذا شبهنا

العلاقـة بيـن الجسـد والـنفس بالعلاقة القائمة بين القيثارة وائتلاف أوتارها، أى الإنسـجام الـناتج عـنها، فإننا يمكن أن نقول إن الهارمونيا الموسيقية شىء غير منظور وغير جسمى وجميل كامل الجمال وإلهى، أما القيثارة نفسه وأوتارها فإنها أجسـام مركـبة. ولكـن إذا قبلنا ما قاله سقراط عن النفس والجسم، فإنه إذا حدث وانكسـرت القيثارة، فإننا سنضطر إلى القول إن الهارمونيا لا تزال موجودة رغم فـناء القيثارة، وذلك لأنها من جنس الأشياء الإلهية الخالدة التى لا تفنى، ولكن هذا غير معقول. وبحسب النظرية التى يعرضها سيمياس، فكما أن الجسم مشدود وفى توتـر بسبب الحار والبارد والرطب والجاف وغير هذا، فكذلك النفس: هى خليط وائتلاف من هذه العناصر ذاتها التى جُمع بينها بمقياس مناسب. وإذا ما كان الأمر كذلك، أى كانت النفس انسجاماً، فإنه يجب التسليم بأنه إذا ما انحل ائتلاف عناصر الجسـد، فلابـد أن تفـنى الـنفس فوراً ، كما يختفى انسجام القيثارة فور تحطمها وانفكـاك أوتارها، وذلك رغم كل ما قد يقال عن طبيعة النفس الإلهية (٨٥هـ - ٨٦د).

وقد أدرك سقراط (٨٦د-هـ) قوة اعتراض سيمياس، وكأن حججه السابقة قـد تـلقت ضـربة قويـة، ونلاحـظ هنا أن تشخيص الحجة العقلية واللجوء إلى التشـبيهات الحـربية سـيقابلنا مـرات عدة خلال هذا القسم. ولكنه لا يرد على سـيمياس عـلى الفور، مفضلاً سماع اعتراض كيبيس أولاً، وهو ما يسمح بفترة أطـول للتأمل فى الأمر، ولكنه يسمح كذلك لأفلاطون برفع درجة التوتر الشكى، حتى يكون الطريق أكثر تمهيداً لما سيقوله سقراط عن "كراهية الحجج العقلية" كما سـنرى. وللعـبارة الأخيـرة لسقراط قبل إعطاء الكلمة لكيبيس شىء من الأهمية (٨٦هـــ٢-٥)، وتأتى هذه الأهمية ليس فقط من استمرار التعبيرات الحربية، بل وكذلك وعلى الخصوص لما تحتويه من مبادئ منهجية. ذلك أن سقراط حينما يقول إنـه سينحاز إلى صف سيمياس أو كيبيس إذا رأى أن ما قالاه كان حقاً، وإلا فإنه سيتابع الدفاع عن النظرية، يعنى أن باب البحث مفتوح، ويعنى أن سقراط لا يريد أن يفـرض رأيـاً، وإنمـا الحق هو الذى يفرض نفسه على المتحاورين، وسنرى سقراط يعود من بعد (٩١أ-ب) ليصرح تصريحاً بما نجد هنا مجرد إشارة إليه.

ويحتل اعتراض كيبيس مكاناً أطول من اعتراض سيمياس (٨٦هـ-٨٨ب)، وهو يبدأ بنفس ما كان قد لاحظه من قبل: أن كلام سقراط يبرهن على وجود النفس قبل التحامها بالبدن، ولكن وجودها بعد تركه لا يزال بحاجة إلى برهان قوى. وهو لا يوافق على ما جاء فى اعتراض سيمياس من أن النفس ليست أقوى ولا أدوم من الجسد، لأنه يعتقد أنها تتفوق عليه من كل النواحى. ولكن، ما دام يعتقد أن النفس أقوى وأدوم، فما الذى يجعله إذن يشك فى استمرار بقائها بعد الجسد؟ لشرح موقفه يلجأ هو الآخر إلى تشبيه. فلو أخذنا مثال الحائك والملابس التى ينسجها ويحيكها بنفسه، وقلنا بعد موته إنه لم يفنى، والدليل على ذلك هو بقاء ملبسه، ولما كان الملبس أقل قوة ودواما من الإنسان الذى يستهلكه، فمادام لا يزال موجوداً فلابد أن يكون الحائك موجوداً هو الآخر بعد موته، لأنه أقوى من الملابس التى ينسجها. ولكن قولنا هذا لا يمكن أن يكون مقبولاً فى رأى كيبيس. ذلك أنه حتى إذا قبلنا أن النفس تستهلك أجساداً متعمدة، كما يستهلك الحائك ملابس متعددة تفنى واحدة بعد الأخرى قبله هو، فإن الذى يحدث فى حالة الحائك أنه يموت قبل فناء آخر ملبس نسجه، وهكذا فإنه يمكن أيضاً أن نخشى على النفس، حتى وإن مرت على جسد بعد الآخر، أن تفنى قبل فناء آخر جسد حلت فيه (٨٧جـ-هـ). وهكذا، فإن كيبيس يمكن أن يقبل ليس فقط وجود النفس قبل دخولها فى البدن، بل وكذلك أنها تستمر فى الوجود بعد دخولها فى أبدان متعددة، ولكن ما الذى يمنع أن تصاب من جراء نشآتها المتكررة هذه بالإرهاق، ثم تسقط وتفنى مع ميتة آخر جسد لها؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما الذى يُدرى سقراط أن ذلك قد يحدث لنفسه هذه المرة، أى أن يكون جسده آخر الأجساد التى تحل فيها؟ وهكذا، فإن الشك قائم، والرجل الذى يُعمل عقله فى الأمر لا يملك إلا أن يخشى أن تطير نفسه هباءً (٨٨أ-ب).

هذان الاعتراضان لا يعنيان أقل من أن كل ما كان قد قيل من قبل يبدو الآن وكأنه لا يساوى شيئاً، وها نحن ليس فقط بحاجة إلى البدء من جديد، بل وكذلك إلى الرد على سيمياس وكيبيس. فإذا أضفنا إلى هذا كله ما قاله سيمياس عن صعوبة بل استحالة الوصول إلى الحقيقة، أدركنا الوقع السيئ لكلام الغريبين

مـــن طيبة على من كانوا حاضرين حول سقراط، والذين كانت قد أقنعتهم براهينه السـابقة، ولكن هاهم الآن وقد دُفع بهم إلى مزالق الشك، والخطر الذى يوضعون أمامــه، لم يعد فقط وضع براهين سقراط موضع الشك، بل إن مجرد الوصول إلى شـــىء يوثــق به أصبح أمراً مشكوكاً فيه (٨٨جـ٤ - ٥). ومصدر هذا ليس فقط كلام سيمياس المشار إليه (٨٥ب - د)، بل وكذلك تضارب حجج سقراط مع حجج المـتحاورين معــه، ولنلاحظ أن هذين أنفسهما ليسا على اتفاق فيما بينهما، بل إن كيبيس يعترض على سقراط وعلى سيمياس معاً. وهكذا فإن اقتناع الحضور الأول لـم يكن اقتناعاً قوياً، لأنه ها هو ذا وقد تزلزل، فهل عقولهم إذن غير قادرة على الحكـم الصـــائب؟ أم أن الأمـــر نفسه، وهذا أخطر، لا يمكن البرهنة عليه برهاناً عقلياً؟

هــذه الأحاسيس، التى نقلها فيدون إلى إخيكراطيس، وجدت صداها عند هذا الأخيــر، لأنه أحس بنفس الشىء، بل إن لديه من دواعى الاضطراب ما هو أكثر. فهــو لـــم يقتنع فقط بحجج سقراط كما حكاها فيدون، وهو يشارك بهذا القدر فيما عانــته الجماعة التى كانت حاضرة حول سقراط يوم موته، بل وكان كذلك مقتنعاً بــنظرية أن الــنفس انسجام، وهى فيما يبدو من أصل فيثاغورى كما أشرنا، ولكن ها هو سيمياس يدلل على أن المُعتقِد فى تلك النظرية لا يحق له الاعتقاد فى خلود النفس.ويطلب إخيكراطيس، وهو فى هذه الحالة من الاضطراب، يطلب من فيدون أن يســرع بـــرواية ما كان من رد سقراط، على أن يكون ذلك على أدق ما يكون وبكل تفصيل، فأنفاسه متوقفة على ما سيقال، وأنفاس القارئ معه كذلك.

ولكـــن أفلاطـــون، ليـــزيد من تشوق القارئ، يطيل فى فترة الانتظار هذه، بعرضــــه لـــتمهيد يمهـــد به فيدون لرد سقراط (٨٨هـ-٨٩أ)، ثم لتمهيد يمهد به ســقراط نفسه (٨٩ب-٩١جـ) لرده الذى لن يبدأ إلا فى ٩١جـ. ذلك أن سقراط كــان يدرى ما يعتمل فى عقول المستمعين: فأراد أن يهدئ من روعهم أولاً، فعقل المضطرب ليس قادراً على متابعة الأدلة كما يجب . ولهذا فلم يرتع هو نفسه، وبدا هادئـــاً رابـــط الجـــأش، وهـــو ما جعل فيدون يعجب به أيما إعجاب، وكأنه القائد الحـــربى يـــرتب من صفوف جنده، وقد مزقتها هجمة الخصم، ليعاود الدفاع عن

موقعه، أى عن رأيه فى خلود النفس. وكموسيقى بارع لا يبدأ سقراط برفع النبرة، وكعــالم بالــنفوس لا يأتى إليها من حيث تتوقع، ولا يجابه الخطر من أمامه، بل يدور حوله دورة ثم أخرى قبل أن يفند نظرية سيمياس ويغلب شكوك كيبيس.

ودورتـــه الأولى تكون حول شَعْر فيدون الذى يداعبه، ثم يعود إلى تشبيهاته الحربية قائلاً لصاحبه إن عليه أن يحلقه إن ماتت نظرية خلود النفس، وإن عليهما هــو وســقراط أن يقســما ألا يجعلا شعورهما تنبت من جديد إلا إن رفعا السلاح وهــزما اعتراضــات ســيمياس وكيبيس وأعاداها، أى تلك النظرية، إلى الحياة. والــدورة الثانية أكثر جدية وتلمس مسألة خطيرة أكثر عمومية من مسألة الخلود، وهى قضــية الــبحث الفلســفى نفسه باستخدام الحجج العقلية، وهى القضية التى لمحناها خلال كلام فيدون (٨٨ب–جـــ). يقول سقراط إن تعارض الحجج لا يجب أن يدفعنا إلى الشك فى كل الحجج، وإلى فقدان الأمل فى الوصول إلى حجج يقينية لا تقــبل المعارضـــة. فإنـــنا إذا فعلــنا مثلما يفعل السفسطائيون وتلامذتهم الذين يتراشــقون بالحجج، هذه تثبت الشىء وتلك تنفيه، والذين يجدون فى جعبتهم حججاً لمعارضـــة أية قضية كانت ولإثبات أية قضية، انتهى الأمر بنا إلى اعتقاد أنه ليس من يقين ثابت، بل كل الحجج فى مجرى لا ينقطع مرور مائه، وهذه تتبع الأخرى، كمـــا كان فيما يبدو مغزى آراء بروتاجوراس السفسطائى، الذى اعتمد على آراء هيراقليطس فيلسوف السيلان الدائم. هذا الاعتقاد نفسه سينتهى بنا إلى عدم الإيمان بأيـــة حجة عقلية، وإلى كراهية كل الحجج. ولكن هذا سيكون كحال من يكره كل البشـــر، ولا يـــثق بـــأى إنسان، وهذا أمر غير مقبول لأنه مبنى على تعميم فاسد، ومصـــدره ليـــس فســـاد البشر جميعاً بل فقر خبرة من يحكم هذا الحكم. فقد تكون مـــرت به تجربة ثم تجارب وضع فيها كل ثقته فى شخص ما ثم فى شخص آخر، ولكـــنهم يخذلونـــه جميعاً واحداً بعد الآخر، فينتهى إلى تعميم لا يؤمن بأخلاق أى إنســـان. والحـــق إن عليه أن يتهم نفسه أولاً، لأنه لم يؤهلها بمعرفة أحوال الجنس البشرى، فيأخذ حذره بعد أن يدرك أن الطيبين الخلص من البشر قليل عددهم، وأن الأشرار الخلص قليل عددهم هم أيضاً، أما العدد الأعظم فهو بين بين.

وهكذا الأمر مع الأدلة العقلية، فمنها ما هو فاسد، ومعظمها ما هو بين بين، ولكــن بعضها ، وإن كان قليلاً، إلا أنه قوى كل القوة ويمكن الارتكان إليه والثقة فيه. ولن يميز هذه الأدلة من تلك إلا من عرف فن التدليل العقلى، أى درس دراسة متخصصة طرائق البرهنة، فعرف علامات اليقين وتنبه إلى مزالق فاسد البراهين. وهكــذا ينبغى أن نكون. أما إن ظننا أن العيب ليس فى نقص خبرتنا نحن بل هو فى الحجج العقلية نفسها جميعاً، فلكم ستكون خسارتنا عظيمة : فكيف لنا عندئذ أن نصـــل إلى الحقيقة وإلى معرفة الوجود، بينما السبيل إلى ذلك هو استخدام العقل؟ (٨٩د-٩٠د). ويمضـــى ســقراط ليستخلص مغزى هذا الدرس المنهجى. ذلك أنه ينــبغى علينـــا أن نـــداوم التدرب لكى نصير أقدر ما نكون على النظر فى الحجج العقــلية، ولكى نتعود على الاهتمام بالحقيقة وحدها، أما فرض رأى على الآخرين كهــدف لذاتـــه، فإنـــه ليس من طباع الفلاسفة، بل من طباع المتنازعين الذين لا يدرون شيئاً فى الحق عن موضوع نقاشهم، وإنما يريد كل منهم أن يجعل الآخرين يعتقدون أن ما يقوله هو الصواب. إن سقراط لا يريد أن يعتقد أصحابه أن حججه صائبة، وإنما هدفه هو محاولة الوصول إلى الحقيقة، وأن يقتنع هو نفسه بذلك قبل أن يقــنع به الآخرين. ومعنى هذا كله أن الأمر ليس أمر مقارعة بالحجج، بل هو بحـــث عـــن الحقيقة، وفى هذا شىء من التحذير لسيمياس، وخاصة لكيبيس، حتى يحـــد من اتجاهه نحو التشكك فى كل الحجج (انظر ٧٧أ). كذلك، فإن خلق التعاون فى الـــبحث يجب أن يحل محل حب الغلبة، ولكن هذا التعاون لا يعنى التساهل أو التسامح فى الحق، بل اليقظة ورد الباحث الشريك كلما بدا أنه لا يقول صواباً، فلا مكان للمجاملة حين تكون الحقيقة هى الهدف (٩٠د-٩١جـ).

(٥)
تعميق البحث من جديد
رد سقراط وبرهان جديد
(٩١جـ-١٠٧د)

الرد على سيمياس (٩١جـ-٩٥أ)- وعلى كيبيس :

أبحاث سقراط (٩٥أ-٩٩د) - منهجه الجديد (٩٩د-١٠٢أ) - نظرية المثل (١٠٢أ-١٠٥ب) - البرهان الجديد (١٠٥ب-١٠٧أ) - خاتمة ونتائج (١٠٧أ-١٠٧د)

قبل أن يرد سقراط على الاعتراضات يبدأ أولاً بتلخيصها، وذلك زيادة فى الوضوح من جهة، ومن جهة أخرى بسبب الفاصل الطويل الذى يمتد بين آخر كلام كيبيس (٨٨ب) وبدء رد سقراط المباشر (٩١جـ). وفيما يخص سيمياس، فإن رد سقراط ينقسم إلى قسمين : فى الأول (٩٢أ-هـ) يُخيِّره بين نظرية الإنسجام ونظرية التذكر، وفى الثانى (٩٢هـ-٩٥أ) يبرز نوعين من النتائج غير المقبولة التى تنتج عن نظرية الانسجام، مما يؤدى إلى رفضها . وفيما يخص القسم الأول، فإن سقراط يطلب من سيمياس إن كان لا يزال يقبل نظرية التذكر وما تتضمنه من وجود النفس قبل سجنها فى الجسد، فيجيب بالإيجاب، لأن برهان التذكر أقنعه أعظم ما يكون الإقناع. وعند ذلك يقول له إن عليه فى هذه الحالة أن يتنازل عن نظرية الانسجام، لأنه لا يمكن أن يقول بالاثنتين معاً: لأنه إذا كانت النفس انسجاماً كان هذا يعنى وجودًا لاحقاً على وجود العناصر التى يتوقف عليها الانسجام، أى لاحقاً على وجود الجسد، هذا على حين أن نظرية التذكر تتضمن أن وجود النفس سابق على وجود الجسد. وهكذا فإن عليه أن يختار بين إحدى النظريتين، لأنهما معاً لا تنسجمان. ويسرع سيمياس إلى نبذ نظرية أن النفس انسجام معتذراً بأنها جاءت "بلا برهان"، ولكنه كان قد رأى فيها، ككثير من البشر ممن حوله، شيئاً من "الاحتمال". وهو ينتهز هذه الفرصة ليحذر من الحجج التى تعتمد على مجرد الاحتمال، وفى كل الميادين بما فى ذلك ميدان الهندسة.

ورغـم تنازل سيمياس عن نظريته إلا أن سقراط، الذى لا يهمه أن ينتصر رأى لـه بـل أن يفحص الأمور من كل الجوانب حتى يصل إلى الحقيقة بشأن كل موضـوع، يمضى فى بيان بعض النتائج التى تنتج عن نظرية الانسجام والتى لا يمكـن أن يقبـلها سـيمياس نفسـه. وهكذا فإن منهج رد سقراط يعتمد على فكرة التناسـق: إما التناسق بين فكرتين أو نظريتين، وإما التناسق بين نتائج النظرية وما نقـبله أو نرفضـه مستقلاً عنها. وتتضمن نظرية أن النفس انسجام أن الانسجام لا يمكـن أن يعارض خصائص وسلوك العناصر التى ينتج عنها (٩٢هـ-٩٣أ)، بل هـو يتـبعها ولا يقودهـا. ولكننا إذا نظرنا فى تطبيق هذا على النفس (٩٤ب وما بعدها)، وجدنا أن النفس هى التى تقود الجسد، وخاصة عندما تكون حكيمة، كذلك فإنهـا تعارضـه وتخالفه. وكل هذا غير ممكن إذا اعتبرنا أن النفس انسجام. ولما كـان سيمياس يعتقد أن النفس هكذا سلوكها، فإنه يقبل مع سقراط أنها ليست نوعاً مـن الانسجام (٩٤هـ-٩٥أ). النتيجة الثانية التى تتضمنها نظرية سيمياس هى أن الانسـجام يقبل الأكثر والأقل، فالقيثارة يمكن أن تكون أوتارها أكثر أو أقل تآلفاً، ويمكنـنا فى هذه الحالة أن نقول إن الانسجام يمكن أن يكون أكثر أو أقل انسجاماً. والآن، هـل يمكـن أن نقول نفس الشيء عن النفس؟ هل يمكن أن نقول إن هناك نفساً أكثر نفساً من نفس أخرى؟ بالطبع لا (٩٣ب). ومن جهة أخرى، فإنه لما كنا نعتبر ضمناً أن النفس الطيبة هى النفس المنسجمة المنظمة، فإننا إذا اعتبرنا أن كل الأنفـس أنـواع من الانسجام، إذن فكلها ستصير أنفساً طيبة، وكيف سيكون، إذن، تفسـير وجـود الأنفـس الشريرة؟ هل سنقول عنها إنها بلا انسجام؟ أم نقول عن الأخرى إن لها انسجاماً طيباً يضاف على انسجامها الأصلى؟ ولكننا كنا قد قبلنا أن انسـجاماً ما لا يمكن أن يكون أقل أو أكثر انسجاماً من انسجام آخر، وأن نفساً لا يمكـن أن تكون أكثر أو أقل نفساً من نفس أخرى. وهكذا فأحد شيئين: إما أن كل الأنفـس أنـواع من الانسجام،، ولن يمكننا فى هذه الحالة تفسير الشرور، وإما أن نقـبل حقيقـة الأنفـس الشـريرة، وهـنا فلن تكون الأنفس انسجاماً. هذه النتائج المتعارضة ليس لها إلا مصدر واحد، وهو أن فرضنا الأول ، أى نظرية أن النفس انسجام، فرض غير سليم، وهو ما يعترف به سيمياس (٩٤جـ-ب).

بعد انهيار الانسجام الطيبى، يبقى على سقراط مجابهة كيبيس، وهو أمر يحسب له كل حساب، ويدرك أن مهمته فى صدده لن تكون سهلة، ولكن كيبيس نفسه يشجعه على الكلام معترفاً كيف كان وقوع اعتراض سيمياس بأسرع مما كان يتصوره، ولهذا فإنه يتوقع مصيراً مشابهاً لاعتراضه هو (٩٥أ–ب).

ويبدأ سقراط هنا أيضاً بتلخيص الاعتراض، وينبه إلى أن المسألة التى يثيرها كيبيس باعتراضه ليست بالمسألة الهينة، لأنها تخص مشكلة الكون والفساد، أو النشوء والفناء، بأكملها منظوراً إليها من زاوية العلّية، باختصار: ما هى علة ظهور الشىء إلى الوجود ثم اختفائه بعد ذلك (إن حدث)، ويعرض عليه أن يحكى له خبراته وبحوثه حول هذا الموضوع. وغرض سقراط من هذا الاقتراح، كما يعلنه، غرض متواضع: فهو ليس فرض حل على الصحبة الموجودة حوله، بل هو إضافة عناصر جديدة إلى البحث المشترك، ولعل كيبيس يجد فيها ما يهمه، فيستخدمه لتوضيح وجهة نظره هو. إذن فباب البحث مفتوح، وربما كان كذلك أكثر من أى وقت مضى (٩٥هـ–٩٦أ).

وهنا تثار مشكلة تاريخية دقيقة سوّد بشأنها الباحثون، وخاصة فى مفتتح القرن العشرين الميلادى فى أوربا، آلاف السطور، ألا وهى: هل تجارب سقراط وبحوثه التى سيحكيها هى تجارب سقراط التاريخى بالفعل، أم هى لأفلاطون الذى يضعها على لسان سقراط؟ والخوض فى هذا الموضوع يستطيع أن يستغرق عشرات الصفحات[1]، ولهذا فلن نتعرض له هنا بالتفصيل، وسنظل نعتبر سقراط فى المحاورة معبراً عن آراء أفلاطون (على الأقل فى القسم الفلسفى من الحوار)، وهو الموقف الذى تميل إليه الغالبية الساحقة من الباحثين اليوم.

يقول أفلاطون، إذن، على لسان سقراط، إنه كان معجباً فى شبابه أيما إعجاب بالعلم الطبيعى ومهتماً به أيما اهتمام، وليس هذا بغريب على شاب أثينى متطلع إلى المعرفة فى السنوات العشر الأخيرة من القرن الخامس ق.م. (أى ٤١٠ –٤٠٠ ق.م، حينما كان عمر أفلاطون يمتد من السابعة عشرة إلى السابعة

(١) انظر المراجع التى يعطيها بلك Bluck فى ص ٥ من كتابه المشار إليه.

والعشـــرين)، وهو الوقت الذى كان السفسطائيون وسقراط يسودون أثناءه المسرح العقــلى الأثيــنى، ولكنهم لم يكونوا وحدهم: فقد كان لا يزال هناك أتباع المدارس الســابقة وخاصة الفيثاغوريون، كما كانت ذكرى هيراقليطس وبارمنيدس لا تزال قريبة، وأقرب منها ذكرى أنكساجوراس الذى لم يكن قد مضى على موته إلا بضع سنوات، ونفس الأمر أيضاً فيما يخص أنبادوقليس (مات حوالى عام ٤٣٠)، وكان ديمقــريطس الشهير، ناشر المذهب الذرى، لا يزال حياً أثناء كل تلك الفترة، ولعل أفلاطون قد تأثر به تأثراً عميقاً، وإن لم نجد اسمه مذكوراً ولا حتى مرة واحدة فى المحاورات. وإلى جانب هذا كله، فإننا نعرف معرفة تكاد تكون يقينية أن أفلاطون قــد تتــلمذ فى شــبابه عــلى أحد أتباع هيراقليطس، وهو أقراطيلوس الذى سمى أفلاطــون باســمه إحــدى محاوراته. أخيراً، فإن معرفة شيء عن آراء الفلاسفة الطــبيعيين لــم يكــن مقصوراً على خاصة قليلة العدد، فلننظر مثلاً فى مسرحية "الســحب" للشــاعر الكوميــدى أرســتوفانيز، وسنجد فيها إشارات كثيرة إلى تلك المذاهب، وما كان الشاعر ليضمنها مسرحياته لو لم يكن يدرك أن الجمهور يعرف عنها أطرافاً كافية من المعرفة.

ويحدد أفلاطون السبب الذى دفعه إلى الاهتمام بعلم الطبيعة (الفيزيقا). ذلك أنه من الرائع معرفة أسباب الأشياء فى كونها وفسادها. ولكن اهتمام أفلاطون كان اهــتماماً نقدياً، فقد كانت لديه تساؤلات حول علل بعض الظواهر، وخاصة ظواهر تكون الكائنات الحية، وظاهرة تكون الفكر، ثم ظواهر فساد كل هذا، وكان يتساءل كذلك حول مسائل تتصل بالسماء والأرض (٩٦ب) . ويمكن أن نقول إن الاهتمام بالعلِّية هو الذى دفع أفلاطون إلى الاهتمام بعلم الطبيعة، أكثر من أن يكون العكس هــو الصــحيح. فهو قد ذهب إلى آراء "الفزيولوجيين" (أى حرفياً "المتكلمين عن الفيــزيقا"، وهكــذا فــلا شأن لهذا التعبير بعلم وظائف الأعضاء)، محاولاً أن يجد إجابات عن تساؤلاته هو، ولم يذهب إليها خالى الذهن ليخزن فى عقله ما يقولون.

والدليــل عــلى هذه النظرة النقدية أن أفلاطون خرج من اتصاله بالمذاهب الطبيعية بخيبة أمل تصل إلى حد الشك. فقد اتصل بها وكان يظن أنه يعرف أشياء معيــنة معــرفة يقينية، وكان ذلك يبدو ليس فقط له بل وكذلك للآخرين من رجال

عصره. فإذا به يكتشف بعد ذلك أنه لم يعد يعرف إن كانت معارفه السابقة يقينية أم لا، ويعبر سقراط، المتحدث باسم أفلاطون، عن هذا بقوله: "وقد أعمانى هذا البحث [فى مذاهب الفلاسفة الطبيعيين] إلى درجة عظيمة، حتى أنه أطار منى ما كنت تعلمت من أشياء اعتقدت من قبل أننى أعرفها". ويبدو أن هذا النص يعبر عن حالة مَنْ تتجاذبه الآراء، فلا يدرى ما هو الصواب منها وما هو الخطأ، ورغم أن أفلاطون لا يحدد مصدر حالة الشك هذه، أو على الأقل حالة اللايقين، إلا أنه يبدو، إن كان فهمنا للنص صحيحاً، أن المصدر هو اختلاف الطبيعيين فيما بينهم. فإذا أخذنا الأمثلة التى يذكرها هو قبل ذلك مباشرة (٩٦ب)، حول المسائل التى كانت تشغل باله، وجدنا فيها إشارات إلى هذا الاختلاف الشديد. ولنأخذ على الخصوص مسألة تكون ظواهر الفكر من إحساسات وذاكرة وحكم وعلم، فما الذى يجعلها تتكون وتظهر؟ هل هو الدم كما يقول البعض؟ أم النار؟ أم هو الدماغ؟ وهكذا. ونلاحظ أن المسألة التى يفصّل فى تعارض المذاهب بشأنها هى مسألة الفكر، ولهذا دلالته التى سرعان ما يكشف عنها النص صراحة. ذلك أن أفلاطون كان يهتم أقصى اهتمام بمشاكل الإنسان، ومن الوجهة الطبية بصفة عامة، حتى أنه يعطى مسألة نمو الإنسان مثالاً على فقدانه اليقين فيما كان "يعرف" معظم الناس من حوله، من أن الإنسان ينمو بالأكل والشرب، وأن اللحم الموجود فى الغذاء ينمى لحمه والعظم العظم وهكذا، بحيث يكبر حجم الإنسان شيئاً فشيئاً فيصير كبيراً بعد أن كان صغيراً. هذا ما كان يعتقده قبل "بحوثه" وتأملاته فى مذاهب الفلاسفة الطبيعيين، وما يوافق عليه كيبيس نفسه (٩٦د). أما بعدها، أى بعد اطلاعه على آراء الفلاسفة المتناقضة حول هذا الموضوع، فهو لم يعد يدرى علة نمو الإنسان.

ولكن أفلاطون يوسع من دائرة نتائج بحوثه، فهى لا تخص الإنسان وحسب، ولكنها تمتد إلى النمو أو الزيادة فى كل صورها، وعلى الأخص فى ميدان المسائل الرياضية: الأحجام والأعداد. وهو يعطى مجال الأعداد أهمية خاصة لأنه "أوضح" (٩٦هـ٢)، ونحن نعلم أن أفلاطون كان عظيم الاهتمام بالرياضيات، وكان يعتبرها أول الفنون أو العلوم. فهو لم يعد يعرف أسباب الزيادة والنقصان فى الأعداد. فقد يبدو أن الجمع هو سبب الزيادة، كما هو الأمر فى حالة

إضـــافة واحد إلى واحد فيصبحان اثنين، ولكن أفلاطون اضطرب عندما انتبه إلى أن القســـمة تستطيع أيضاً أن تقسم الواحد إلى اثنين، وهكذا فإنه لم يعد يعرف كيف يصير الواحد واحداً، ولا كيف ينشأ أو يفنى أو يكون أىُّ شىء على وجه الإطلاق. ثــم يضـــيف أن ذلك كان نتيجة للمنهج (methodos) السابق فى البحث، وها هو بسبيل البحث عن طريقة أخرى لتفسير الأشياء فى نشأتها وفنائها، باختصار لتفسير وجودها.

وقـــبل الـــتقدم فى التعليق على عرض سقراط ينبغى أن نتساءل عما يقصده بذلـــك "المـــنهج"، وعـــن بحثه عن طريقة أخرى للنظر فى الموجودات . أما عن المســـألة الأولى، فإنـــه لا شك يقصد النظريات الطبيعية السابقة بصفة عامة، لأن الكـــلمة اليونانيـــة المذكورة تستطيع أن تدل، كما نرى ذلك من بعض استخدامات أفلاطـــون نفســـه لها، على مضمون المذاهب إلى جانب الدلالة على طريقتها فى التفســـير . ولماذا نذهب بعيداً وكلمة "المذهب" العربية نفسها تستطيع بذاتها أن تدل عـــلى طـــريقة الاعتبار وعلى الآراء الناتجة عن ذلك. ولكن المعنى الأول لها هو "البحث"، لأنها تكونت من التقاء hodos بمعنى الطريق وحرف meta بمعنى "مع"، وتؤكـــد استخدامها فى هذا المعنى الكلمة الأخرى المستعملة إلى جانبها فى الأصل اليونـــانى (٩٧ب ٦: tropos، وتعنى النحو أو الاتجاه). وهكذا فإذا كان أفلاطون يـــريد عـــلى الأخص الحديث عن "الطريقة فى البحث" أو "المنهج" السابق ، فماذا يقصـــد به على وجه التحديد؟ إن الإجابة عن هذا السؤال ذات أهمية، لأنها ستحدد ســـبب إعراض أفلاطون عنه بعد خيبة أمله فيه. هناك رأى[1] يقول إن هذا المنهج "ينحصـــر فى إعطائـــنا، بديـــلاً عـــن التفسير وفى مكانه، تقريراً وأوصافاً ، أى باختصـــار إقناعنا بروايات أو بحكايات تزعم أنها ذات قيمة فى ذاتها بدلاً من أن تكون امتدادات للتفسير العقلى، كما هو حال أساطير أفلاطون". أى أن هذا المنهج لا يقـــدم "تفســـيراً" لـــلظواهر وإنما هو يكتفى بالوصف والتقرير. ولكننا لا نزال نتســـاءل بعـــد هـــذا عن طبيعة هذا المنهج نفسه. رأينا أنه يمكن وصفه بأنه منهج

(١) صاحبه ليون روبان فى تقديمه لتحقيقه وترجمته للمحاورة، ص ٤٦ (أى بالأعداد الرومانية XLVI)، هامش ١.

"مـــادى"، ذلـــك أنـــه ليس صحيحاً أنه لا يفسر، بل هو يفسر الظواهر، وإنما الذى يميـــزه هـــو أنه قدم لها عللا مادية (الحار والبارد فى حالة تكون الكائنات الحية، والدم أو الهواء ... الخ فى حالة الفكر، وغير ذلك). هذا هو ما نستطيع قوله على ضوء ٩٦ أ-٩٧ب، وسنرى أننا يجب أن نضيف أنه منهج "ميكانيكى" فى التفسير، ولكـــن هـــذا لن يكون ممكنا إلا على ضوء الفقرة التالية مباشرة فى النص، والتى يتحدث فيها سقراط عن مذهب أنكساجوراس.

ويبدو أنه يجب أن نفهم كلام أفلاطون عن بحثه عن منهج آخر (٩٧ب ٦ – ٧) عـــلى ضوء كلامه هذا حول طريقة أنكساجوراس، فهذه الإشارة تمهيد لعرض مـــنهج جديـــد فى التفسير (وبالتالى فى البحث) عَرَض لأفلاطون بمناسبة اتصاله بـــآراء أنكســـاجوراس. وهى قـــد تكون على الأقل تمهيداً غير مباشر، بمعنى أنه أصـــبح يحـــاول الوصـــول إلى طـــريقة مختلفة عن طرائق الطبيعيين لفهم الكون والفساد ووجود الأشياء ، وأنه وهو فى حالته هذه وقع على كتاب أنكساجوراس.

ولكى نحسن قراءة هذه الفقرة الهامة (٩٧ب-٩٩د)، يجب أن نميز فيها بين شـــيئين: أ) توقع أفلاطون ما سيكون عليه مذهب أنكساجوراس (٩٧جـــ-٩٨ب)، ب) ومـــا وجـــده عـــليه بالفعل (٩٨ب – جـــ)، وهو ما سيؤدى إلى نقد أفلاطون لـــلمذهب الطبيعى الميكانيكى فى العلية خلال ما يتبقى من الفقرة (٩٨جـــ-٩٩د). وعـــلى ضوء هذا التقسيم يبدو واضحاً أن الحديث عن أنكساجوراس نفسه لا يحتل إلا مكانـــاً محـــدوداً فى هـــذه الفقرة التى تبدو مخصصة فى الحقيقة لعرض آراء أفلاطـــون الـــنقدية والإيجابيـــة فى مسألة العلية، أى لعرض نقده لمذاهب السابقين بعامـــة (ومـــنهم أنكساجوراس)، ولعرض رأيه هو الجديد فى العلية، أى المذهب الغائى.

ولنـــبدأ بهـــذه المسألة الأخيرة، لأن أفلاطون نفسه يبدأ بها، فهى التى تهمه. وهو يعترف أن تصوره الجديد للتفسير السببى جاءه عند سماعه لأحدهم يقرأ فقرة فى كتاب لأنكساجوراس تقول إن العقل (nous) هو منظم كل شيء، فوجد فى هذه الفكـــرة المفـــتاح الأمثل لعلاج المشكلات التى جعلته يضطرب من قبل، ووجد أنه ســـيكون حســـناً ، أى حلا مرضياً، لظواهر العلية أن نقول إن العقل هو علة كل

شـــىء. وتصور أنه يمكن القول إن العقل يضع كل شىء فى موضعه، وينسق بين الأشــياء ويضعها فى نظام (kosmos). وهو يقوم بكل ذلك مطبقاً مبدأ الأفضل أو الأحســن. ويهــتم أفلاطون بتأكيد أن العقل يفعل هذا ليس فقط مع كل شىء على حــدة، بل وكذلك مع الكل، وفكرة الكل ستكون من المفهومات الأفلاطونية الهامة، وستحتل مكانة عظيمة فى محاورة "طيماوس".

وهكــذا، فــإذا أردنا تطبيق هذه النظرية الجديدة على مسألة الكون والفساد، الــتى احتلت مكان المركز فى الفلسفة الطبيعية السابقة وستستمر فى احتلال مركز هــام عــند أفلاطون وعند أرسطو، وحاولنا اكتشاف العلة التى من أجلها ينشأ أى شــىء أو يفــنى أو يوجــد بصفة عامة، فإننا يجب أن نتساءل عن أفضل طريقة لوجــوده ولنشاطه الفاعل أو المنفعل. ويضرب أفلاطون على ذلك مثلاً مفصلاً هو مــثل شــكل الأرض: فإذا قلنا إنها مسطحة أو مستديرة، فيجب علينا، للأخذ بهذا الــرأى أو ذاك، أن نكشف عن وجه الأفضلية فى ذلك، وإذا قال قائل مثلاً إنها فى مركــز العــالم، فعليه أن يثبت أنه من الأفضل (لها ولباقى الأشياء) أن تكون فى المركــز. وهكــذا الحــال أيضاً فى مسائل الفلك مثلاً، فيما يخص الشمس والقمر وغيــرهما من ظواهر السماء، فإن التعليل المرضى لسرعاتها المختلفة واتجاهات حــركاتها وما يعن لها من أحوال (أى ما تنفعل به من أحداث) يكون ببيان أنه من الأفضــل أن تفعل ما تفعل وأن يحدث لها ما يحدث. وهذه الأمثلة توضح لنا الفرق بيــن نظرية أفلاطون وعلم الطبيعة السابق عليها، فأفلاطون لا يريد أن يصف أو أن يقــرر فقــط، بل هو بعد التقرير والوصف يفسِّر، هذا على حين أن الكثير من مذاهــب الطبيعيين السابقين كانت تظن أن وصفها للحال الذى عليه الأشياء هو فى نفــس الوقــت تفســير لهــا، وحتى عندما كانت تفسر الظواهر، فإن ذلك كان يتم بالــرجوع إلى عــلل مادية، أما أفلاطون فإنه يريد الرجوع إلى علة عقلية، وهى الــنظام الــذى يفرضــه العقل المدبر لكل شىء وللأشياء ككل. وسنعود بعد قليل لاســتكمال عرض أوجه الفرق بين النظريتين حين نعرض للفقرة التالية (٩٨ب - ٩٩جـ).

هـذه هى الـنظرية الجديـدة الـتى خطـرت لأفلاطـون عند سماعه أن أنكساجوراس يقول إن العقل منظم كل الأشياء. بأى اسم يمكن أن نسميها ؟ لا شك أنـه يمكـن القول إنها نظرية غائية فى الطبيعة، لأن العقل بوضعه كل شىء فى مكـان معين وبتنسيقه بين الأشياء، باختصار بالنظام الذى يضفيه على الكون ككل وكأجـزاء، يفعـل كـل ذلك باعتبار غاية معينة، ومن هنا كان اسم الغائية. ولكن صـعوبة تقـوم: ذلك أن أفلاطون نفسه لا يستخدم فى فقرتنا هذه اسم "الغاية"، إنما هـو يتحدث معظم الوقت عن العقل وعن التنظيم وعن الأفضل. وربما اقترينا من حل مناسب إذا تساءلنا: وما هى الغاية التى يهدف إليها العقل فى تنظيمه للأشياء؟ وحين نجيب: هى ما هو أفضل أو أحسن، فإننا نكون قد وضعنا أيدينا على المفهوم الأساسى فى النظرية الجديدة، وهو بالفعل المفهوم الذى يستخدم أكثر من غيره فى فقرتنا الحالية. ولكن هذا المفهوم يحتاج إلى تحديد أدق. فالحق أن أفلاطون يستخدم كـلمة beltistos (انظر مثلاً ٩٧ جـ ٦، ٨، هـ٢، ٩٨أ٥) التى تعنى "أفضل" أو "أحسـن"، وكذلـك كـلمة aristos التى تعنى نفس الشىء، والكلمتان هما صيغتا المقارنة الشاذتان للصفة "حسن" (agathos)، ولكن بعض المترجمين يترجم الأولى "بالأفضل" والثانية "بالأكمل". وبالطبع، فإن ما هو أحسن وأفضل هو أيضاً فى نفس الوقـت أكمـل، ولكنـنا نظـن رغم هذا أن فكرة الكمال ليست هى ما يقصد إليه أفلاطـون حيـنما يستخدم الكلمتين معاً (٩٧ د ٣)، بل يبدو أن استخدامه لهما معاً مقصده التأكيد. ولكن أفلاطون يستخدم كلمة ثالثة هى كلمة "الخير" (agathon) إلى جـانب الكـلمة الأولى حينما يقول: "وهكذا، مخصِّصاً لكل شىء علة وعلة جميع الأشـياء ككل، فإننى أعتقد أنه سيشرح بالتفصيل الأفضل لكل شىء بمفرده والخير المشترك لجميع الأشياء" (٩٨ب١-٣). على ضوء هذا النص نستطيع أن نقول إن المفهـوم الأول لنظرية أفلاطون التى لاحت له إنما هو فى الحقيقة مفهوم "الخير"، وبـه ينبغى أن تتسمى أكثر من تسميتها بالإشارة إلى مفهوم الغاية أو الأفضل. هذا هـو تصـور أفلاطـون الجديد الذى يسمح له بتفسير كل شىء تفسيراً نهائياً يقف عـنده، ولا يحتاج إلى التساؤل بعده. وهذه نقطة يؤكد عليها أكثر من مرة (فى ٩٧ هـ-٩٨ب)، فهو يعتبر أن التفسير بالخير أو الأفضل أو الغاية تفسير كاف يرضى العقل ويقنعه.

وقـد سـارع أفلاطـون إلى قـراءة الكـتاب فى لهفة ليرى ما سيصنعه أنكساجوراس بهذا المبدأ الذى منى أفلاطون بكل تلك الأمانى، وليضع يده على تلك المعـرفة الجوهرية: معرفة ما هو أفضل وما هو أسوأ. ولكنه سرعان ما سقط من شـاهق أملـه حينما وجد أنكساجوراس لا يستخدم العقل أى استخدام لتفسير نظام العـالم، بـل يـأخذ كعلل أشياء "غريبة" كالهواء والأثير وغير ذلك مما شابه. إن مصـدر خيـبة الأمـل هو الفرق الشاسع بين الإعلان والتنفيذ، أو بين المشروع والتفسير الفعلى، فكأن مثل أنكساجوارس مثل من يبدأ بإعلان أن سقراط يفعل كل مـا يفعلـه بالعقل (ولنلاحظ هنا أن أفلاطون يقيم مماثلة بين العقل على المستوى الكـونى والعقـل على مستوى الشخص البشرى)، ولكنه حينما يأتى إلى تفاصيل أفعاله مأخوذة واحداً واحداً فإنه لا يستخدم هذا المبدأ أى استخدام، وإنما يقول مثلاً إن السـبب فى جـلوس سقراط فى المكان الذى هو جالس فيه الآن هو أن جسمه مكـون من عظام ومن عضلات، وأن العظام تفصلها عن بعضها البعض مفاصل وتحيـط بهـا العضلات، وهى مرنة مما يسمح لها أن تتوتر وأن تسترخى، وهذا يسمح بدوره للعظام أن تأخذ أوضاعاً مختلفة، وها هو السبب فى أن سقراط يجلس الآن مثـنى الساقين. ويضرب سقراط مثلاً ثانياً على هذا النوع من التفسير، حين يعـلل حديـث سقراط مع أصدقائه فى السجن بالصوت الذى يصدر منه وبالهواء الذى ينتقل خلاله وبحاسة السمع التى تستقبله، وهكذا.

وهـذان المثلان يوضحان فى جلاء طبيعة الفرق بين منهج الفلسفة الطبيعية فى التفسـير السـببى والمـنهج الذى كان يفكر فيه أفلاطون. وقد قلنا من قبل إن المـنهج الأول مـنهج مـادى لأنه لا يلجأ إلا إلى الهواء والماء... الخ، أما منهج أفلاطون المقترح فإنه منهج عقلى. وهو عقلى من وجهين: ليس فقط من حيث إنه يقـول بوجود عقل مدبر لكل الأشياء، بل وكذلك من حيث إنه يجعل العلة الأخيرة للأشـياء ولـلظواهر التفصـيلية الغاية الحسنة التى وضعها لها العقل المنظم، أى الأفضل أو الخير. وهو من هذه الوجهة الأخيرة يعارض المنهج السابق الذى يمكن أن نقـول، ليـس فقط إنه مادى، بل وإنه ميكانيكى كذلك، بمعنى أنه يضع مصدر العـلية فى تركيب الشىء وفى طريقته فى أداء وظائفه، فيكفى أن يقول إن سقراط

جالس فى السجن لأن عظامه وعضلاته سمحتا له بذلك، وأنه يتحاور مع أصدقائه لأن له صوتاً ولأن لهم آذاناً ولأن الهواء ينقل الصوت، لكى يظن أنه فسر جلوسه وحديثه. فالحقيقة أنه لا يجيب هكذا إلا عن سؤال "كيف" ، فتفسيره تفسير ميكانيكى أو أداتى (نســبة إلى الأداة). أما أفلاطون فلا يعتبر هذا التفسير كافياً، إنما التفسير الكافى والمُرضى هو الذى يجيب عن سؤال "لماذا"، أى "لأى هدف"، باختصار هو التفســير الغــائى، على شرط أن يحدد "الأفضل". وهكذا فإن العلة الحقيقية لجلوس ســقراط فى الســجن وحــواره معْ أصدقائه هى أن المحكمة الأثينية رأت أنه من الأفضــل لأثيــنا أن يعــدم، وأنه هو نفسه رأى أنه من الأفضل ومن الخير له ألا يهرب وأن يبقى فى السجن.

ومن علامات نقص التفسير المادى الميكانيكى أن نفس معطياته، أى العظم والعضلات مثلاً، يمكن أن تؤدى إلى نتائج متعارضة، فهى تستطيع أن تفسر وجود ســقراط فى السجن كما تستطيع أن تفسر هربه ووجوده فى مدينة أخرى، أى أنها يمكــن أن تكــون سبباً للشىء وضده، مما يبين أنها فى الواقع لا تفسر لا هذا ولا ذاك. وأفلاطــون لا يريد أن يقول إن العظام والعضلات لا دخل لها على الإطلاق فى جــلوس ســقراط فى السجن، إنما الذى يريد أن يقوله هو أنها لا تكفى وحدها، فــهى عوامل مساعدة، بل هى ضرورية أو لازمة، ولكنها ليست كافية. فأفلاطون يميــز فى نص هام يعتبر حدثاً فى تاريخ الفلسفة اليونانية، وفى نظرية العلية على وجــه الخصــوص، بين ما هو "علة على وجه الحقيقة" و"ما بدونه لا تكون العلة عــلة"، أى لا تكون علة مؤثرة، بعبارة أخرى بين العلة وما يلزم لقيام العلة. وهو يعتــبر أن إطــلاق اسم العلة على هذا العامل الأخير إنما هو استخدام خاطئ للغة وإهمال فى تحديد معانى الألفاظ.

وقــد أشرنا إلى تمييز أفلاطون (٩٧ب٢-٣) بين "الأفضل" لكل شىء على حدة "والخير" للأشياء مجتمعة أو للكل، ويخيل إلينا أنه سيكون من المفيد أن نميز، فى حديــث أفلاطــون عــن العلة، بين الفقرات التى يتحدث فيها من وجهة النظر الأولى، وتــلك الــتى يتحدث فيها من وجهة النظر الثانية. ويبدو أن حديثه فى ٩٨ ب-٩٩ب كان من خلال وجهة نظر "الأفضل" للأشياء فى تفصيلاتها، أما فى ٩٩

ب-جـــ فإنـــه يعـــود إلى المســـتوى العام الكونى ليضرب مثلين: ثبات الأرض وشكلها، ولينتقد هؤلاء الذين يقولون إنها ثابتة فى مكانها لأن إعصاراً دوامياً يحيط بهـــا، أو لأن الســـماء تسندها فلا تقع، أو إنها مثل الإناء الكبير لأن الهواء تحتها، وينســـون الإشـــارة إلى تـــلك القوة التى جعلت الأشياء موضوعة حالياً فى أفضل وضـــع لهـــا. هذه القوة، وهى لابد إلهية، هى قوة الخير وما يجب أن يكون، وهى الـــتى تربط كل الأشياء معاً، وهى التى يجب البحث عنها لأنها وحدها قادرة على تفسير نظام الكون تفسيراً كافياً.

هـــذا هـــو المنهج الذى يجب أن يتبع، وقد كان أفلاطون على استعداد لأن يكـــون تلميذاً لكل أستاذ يعلمه تفاصيله، ولكنه لم يجد هذا المعلم، ولم يستطع السير بنفســـه فى هذا البحث. لِمَ لمْ يستطع؟ الكلمات القليلة التى بين أيدينا (٩٩جـــ٨-٩) لا تشفى غليلاً، فلا يزيد أفلاطون عن قول إنه حُرم من الوصول إلى تحديد طبيعة هـــذا الـــنوع مـــن العلية: فلا هو تعلمه على يد معلم آخر ولا هو استطاع بتفكيره الخاص الوصول إليه.

وهنا نصل إلى منعطف رئيسى من منعطفات التجارب التى يحيكها سقراط. فقـــد خـــاب أملـــه فى مذاهب الطبيعيين فتركها، ووضعه فى التفسير الغائى بمبدأ الخير، ولم يستطع السير فيه، فتركه هو الآخر. ولكنه تركه مرغماً وعلى غير ما كان يتمنى. وها هو يتعلق بمنهج ثالث يعبر عن اتجاهه نحوه بتشبيه بحرى يحسن أن نـــتوقف أمامـــه لحظة. فهو يقول إنه، بعد إدراكه عدم استطاعته الوصول إلى نظـــرية غائية تبين كيف أن الخير هو منظم كل شىء، لجأ إلى "الإبحار ثانيةً" أو إلى "رحـــلة ثانية". والتعبير تشبيه متداول فى اللغة اليونانية، وهو يدل بصفة عامة عـــلى محاولـــة بعد فشل محاولة أولى، وتكون لهذه المحاولة الثانية قيمة أقل لكنها أفضـــل من لا شىء، فهذا التعبير يدل على البديل الذى يلجأ إليه المرء، ليس لأنه الأحسن على الإطلاق، بل لأنه أفضل من غيره بالمقارنة. ويجب أن ننتبه إلى أن هذه الرحلة أو المحاولة الجديدة هى محاولة فى نفس الميدان، أى فى مجال نظرية العـــلية (كمـــا يقـــول النص صراحة فى ٩٩د)، وهكذا فإن نظرية المثل، والمنهج الفرضـــى المقـــدم معها فى نفس الوقت، يدخلان فى رواية سقراط من باب نظرية للســـببية، التى موضوعها هى نفسها تفسير الكون والفساد (كما علمنا من ٩٥هـــ).

والآن: مـــا مغزى استخدام هذا التعبير؟ وهل ينطوى على شيء من السخرية؟ فيما يخـــص السؤال الأول، فلا شك أن مغزاه هو أن أفلاطون كان يتمنى الوصول إلى نظـــرية غائيــــة شاملة، ولكنه لم يستطع ، وأنه يعتبر أن التفسير الغائى هو أفضل أنواع التفسير العلى، وبالتالى فإنه يقدمه على التفسير الصورى الذى سيعرضه من بعـــد كنـــتيجة لتـــلك المحاورة الجديدة. ونشير هنا إلى أن فكرة الخير ستعود إلى الظهور فى محاورة "الجمهورية"، كما أن التفسير الغائى بصفة عامة سيحتل مكانة رئيسية فى "طيماوس". وعندنا أن تعبير "الرحلة الثانية" لا يحمل فى حديث سقراط شـــيئاً من السخرية. وقد أشار بعض المعلقين [1] إلى احتمال وجود علاقة بين هذا التعـــبير وحديـــث ســـيمياس فى ٨٥جـــ- د، الذى يستخدم أثناءه تشبيهاً بحرياً هو الآخـــر حيـــن يقول: إذا لم يستطع المرء لا أن يتعلم بنفسه ولا أن يتعلم من غيره (ونلاحـــظ أن أفلاطون يشير إلى هذين الإمكانين فى موضعنا الحالى أيضاً : ٩٩ جـــــ - د)، فـــليس أمامه إلا أن "يعبر" الحياة كأنها البحر على رمث من خشب، ويقصـــد بذلـــك أفضـــل الآراء البشرية وأصعبها على التفنيد (وهذا يذكرنا أيضاً بطـــبيعة "الرحلة الثانية" هنا)، هذا إذا لم يجد أمامه وسيلة أكثر وثوقاً، وهى الوحى الإلـــهى. وهكذا، فإن سيمياس يعرض إمكانات أربعة، وعلى فرض وجود موازاة بيـــن فقرتنا الحالية وحديثه هناك، فإن "الرحلة الثانية" تقابل الإمكان الثالث، وليس الإمكان الرابع (وهو الوحى الإلهى)[2]. وهكذا، فيما يخص السؤال الثانى، فإننا لا نـــرى فى استخدام هذا التعبير سخرية ما، وإنما كل ما هنالك هو بعض التواضع. والسؤال الحقيقى هو: لم هذا التواضع؟ ونحن لا نظن أن ذلك التواضع زائف وأن ســـقراط إنما سيقدم فى الحقيقة النظرية التى يعتقد فى ثقة أنها ستحل كل المشكلات ، لأن ذلـــك غيـــر صـــحيح : فهذا التواضع حقيقى لأن النظرية المعروضة تقدّم، وســـيظل يـــنظر إليها حتى آخر الحوار (١٠٧ب)، على أنها محاولة، وذلك مهما بـــلغت أهميـــتها، وهـــناك تأكيد على أن الموضوع كله يمكن أن يعاد النظر فيه، بالإضافة إلى ما فيه من جوانب لا تزال غير محددة (مثلاً ١٠٠د).

(١) انظر روبان فى تعليقه على النص.

(٢) وهو ما ظنه هذا المؤلف، المصدر السابق، ص ٤٨ (XLVIII) من المقدمة، هامش ٢.

والــنظرية الجديــدة التى يعرضها سقراط هى التى ستسمى بنظرية المُثل، وهــو يعرضــها عــلى ثلاث مراحل: ١) مرحلة التقديم ٩٩د-١٠٠أ، ٢) مرحلة الــتحديد: ١٠٠ب-هــ، ٣) ومرحلة الأمثلة التفصيلية: ١٠٠هــ-١٠١جــ، ثم يلى ذلك ٤) فقرة هامة يعرض فيها أفلاطون للمنهج الذى يستخدمه فى نظريته الجديدة، وهو منهج الفروض.

وهــو يبدأ تقديمه للنظرية الجديدة بملحوظة ذات أهمية. ذلك أنه أُرهق من دراســة الأشــياء أو الموجودات المتعينة كالأرض أو جسم الإنسان أو غير ذلك. ويبدو من إطار الحديث أن الطريقتين السابقتين للنظر،أى مذاهب الطبيعيين المادية والميكانيكيــة وكذلــك اتجاهه هو الذى لم يسر فيه إلى نهايته أى المذهب الغائى، كانــتا معــا تهــتمان بالأشياء الحسية وبالنظر فيها هى نفسها بحثاً عن التفسيرات الســببية لها. ولكن أفلاطون يقول الآن إنه خشى على نفسه أن تصاب بالعمى إذا هــو أخــذ فى التطلع مباشرة إلى الحسيات، كما يحدث للبعض أن يفقدوا النظر إذا تطــلعوا إلى الشمس أثناء الكسوف. وعلى هذا عدة ملاحظات. أولاً، إن أفلاطون يســتخدم هــنا منهج المماثلة، وهو منهج فى البحث والبرهان يحتل مكانة يجب أن يحســب حسابها فى الفلسفة الأفلاطونية. ثانياً، إن المقصود بالنفس هنا هو العقل. ثالثاً، إن المقصود هو، فيما يبدو، أن الاستغراق فى الشىء ليس دائماً هو الطريقة المثــلى لتأمله. ولنأخذ نحن مثلاً لوحة تصويرية، وسنجد أن تطلعنا إليها عن قرب شــديد لــن يفيدنا إلا قليلاً، بل قد يضر؛ وأنه من الأفضل التراجع بضع خطوات لرؤيــتها عــن بعــد. ويمضــى أفلاطون فى تفصيل مَثَل النظر إلى الشمس أثناء الكســوف، فيقول إن من يخشون على أبصارهم ينظرون إليها فى هذه الحالة على ســطح المــاء أو على سطح جسم عاكس آخر، باختصار يفضلون رؤية صورتها عــلى رؤيتها مباشرة. وقد اعتقد أفلاطون أن من الأفضل، إذن، ألا يدرس الأشياء الحســية فى وجودهــا المــادى، بــل أن يدرسها فى "صورها". ماذا ستكون هذه الصــور؟ إنهــا logoi هذه الأشياء. ما معنى logoi هنا؟ يختلف المترجمون حول مقــابل هــذه الكــلمة، ونظن نحن أن معناها هنا هو التصور العقلى أو المفهوم. وهكذا، فبدلاً من النظر فى هذا الفرد أو ذاك من البشر، فإن أفلاطون يفضل النظر

فى فكــرته، أو فى التصور العقلى للإنسان، أى فى مفهوم الإنسان، لكى يبحث فيه عن حقيقة الإنسان، أى عن العناصر الجوهرية التى تكوّن مفهوم "الإنسان"، والتى لا يكون الإنسان إنساناً إلا بها، وهكذا مع سائر الأشياء الأخرى.

ويســارع أفلاطون إلى التنبيه إلى أن "اللوجوس" لن يكون "صورة" للشيء بالمعــنى الحــرفى لهذه الكلمة، حيث تقابل الصورة الأصل. فالتشبيه لا يجب أن يؤخــذ على إطلاقه، لأن أفلاطون لا يوافق على أن دراسة الأشياء فى تصوراتها العقــلية يعــنى دراستها فى صور لها أكثر مما تعنى دراستها فى وجودها المتعين المحســوس دراستها فى صور لها أيضاً (١٠١أ). وواضح غموض هذه الإشارة، ورغم هذا، فإن قصد أفلاطون يبدو واضحاً. فهو يريد أن يقول إن دراسة الأشياء فى مفاهيمهــا العقــلية يعنى دراستها فى شكل آخر لها، ولكن هذا الشكل الجديد لا يجــب أن يعتــبر صــورة للشــيء بكل معانى هذه الكلمة، بل إن عكس ذلك هو الأصح: فالشيء المادى هو الذى يجب أن يعتبر صورة "للوجوس"، كما أن سقراط وهــبياس صــورتان لمفهوم البشر، ومن جهة أخرى فإن اللوجوس إنما يعبر عن حقيقة الشيء، وبالتالى فإنه أقرب إلى الأصل منه إلى الصورة حيث إنه يعبر عن العناصــر الجوهــرية للشــيء. ويخيل إلينا أن التشبيه التالى قد يقرب القارئ من المقصــود: فإنك إذا أردت معرفة مدينة جديدة بالمشى فى شوارعها مباشرة فلربما انــتهى الأمــر بك إلى التيه، أما إن نظرت إليها فى صورتها التى هى خريطتها، فــلربما عرفتها على نحو أدق على حقيقتها، أى فى علاقات عناصرها الجوهرية. وهكــذا، فــإن الخريطة هى بمعنى ما صورة للمدينة، ولكنها فى نفس الوقت ذات مكانة أهم من مكانة الصورة، لأنها تعبر عن حقيقة المدينة.

يقول أفلاطون: على أية حال فهذا هو الطريق الذى سرت عليه: فى كل حالة كنت أضع (أو كنت أفترض)اللوجوس الذى يبدو لى أنه الأقوى(١٠١ أ ٣-٤). هنا تثور صعوبة توقف عندها المفسرون، هى : ما معنى logos هنا؟ نحن لا نظن أن لــه نفــس المعــنى الــذى كــان له فى الموضعين الذين يستخدم فيهما قبل ذلك (٩٩هــــ٥، ١٠٠أ١)، أى معــنى "التصور العقلى"، وإنما هو يعنى هنا "قضية" أو "افتراضــاً" يجــد أفلاطــون أنــه يناسب أكثر من غيره فى البحوث التى يجريها.

والدليـل عـلى أن هـذا هو المعنى هنا وليس معنى "التصور العقلى"، هو أن هذه "القضـية" التى ستوضع فى المبدأ فى كل حالة تعبر عن وسيلة منهج عام للبحث، ليـس فقـط فى العلل بل وفى كل بحث آخر، وواضح أننا هنا سنكون بعيدين عن التصورات العقلية لكل شىء على حدة. المهم أن أفلاطون يبدأ أو يسلم بقضية يرى أنهـا الأقـوى أو يفـترض صحتها، وما سيتفق معها اعتبره صحيحاً وما خالفها اعتبره خطأ.

ويـدرك سـقراط أن سـامعيه قد لا يكونون فاهمين له كل الفهم، لهذا فإنه يشرح ما يقصد، ويقول إنه ليس هناك من جديد فى الواقع فيما يعرضه الآن، لأنه نفـس ما كان يقوله من قبل وأثناء هذا الحوار ذاته، أى نظرية المُثل. فهو يبدأ من فـرض أنـه يوجـد شئ هو الجمال فى ذاته وشىء هو الخير فى ذاته وشىء هو العظِـم فى ذاتـه، وهكذا، وهو يفترض أن هذه الأشياء فى ذاتها ذات وجود. وفى تفسـيرنا ، فإن "القضية" التى تحدثت عنها الفقرة السابقة، ما هى إلا نظرية المثل نفسـها، واسـتعمال الجمع logoi لا يقف عائقاً أمام هذا الفهم، لأنه ستكون هناك مجموعـة من القضايا المقبولة فرضاً والتى ستقول كل منها: "هناك شىء هو كذا فى ذاته وهو ذو وجود حقيقى"، وهكذا، وهذه القضايا ستخص ليس موضوع العلية وحسب، بل وكل ألوان البحوث الأخرى (١٠٠أ٦).

ولعل من هذه البحوث الأخرى البحث فى الخلود على التحديد، لأن أفلاطون لا ينسـى موضـوعه الأساسى، رغم كل هذه الدورة الكبرى التى روى أطرافها، ورغـم إشـارة موضوع الكون والفساد والعلية والغائية ونظرية المثل. ولذلك، فإن سـقراط يقول (١٠٠ب) إنه سيستطيع أن يبين لكيبيس كيف أن النفس خالدة إن هو وافقـه عـلى هـذا الفرض الأساسى، وسيكون منهجه استخراج نتائج هذا الفرض وبيـان أنه يؤدى إلى خلود النفس، وبالتالى فسيُقبل هذا الخلود باعتباره حقيقة، لأنه متفق مع ذلك الفرض الأساسى كما سبق أن أشار حينما تحدث عن طريقته العامة (١٠٠أ).

وقد لاحظ القارئ أننا قد دخلنا الآن فى مرحلة تحديد طبيعة النظرية الجديدة (١٠٠ب-هـ). فـبعد موافقة كيبيس على وجود "الأشياء فى ذاتها" (ولنتذكر أنها

فرض وتحتاج بالتالى، أكثر من أية فكرة أخرى، إلى الموافقة عليها)، يأخذ سقراط فى إيضــاح أول خطوة تالية، ألا وهى القول إنه إن كان هناك شيء ما جميل فإنه لــن يكــون كذلك إلا بسبب مشاركته فى "الجمال فى ذاته"، وهكذا بخصوص كل الصــفات الأخرى. وهنا نلاحظ ملاحظتين . أولاهما، أن هذه القضية الجديدة تحدد أســاس نظرية العلية الجديدة. الملاحظة الثانية، هى على التحديد أننا بإزاء "قضية" أو فــرض جديــد، ولهــذا فإن سقراط يهتم بأخذ موافقة كيبيس على هذا الفرض. وهكذا تكون لدينا قضيتان أساسيتان.

ومع قبول هذا التفسير الجديد فى العلية، لم يعد أفلاطون بحاجة إلى الاهتمام بتــلك العــلل الغريــبة التى كان الطبيعيون يتحدثون عنها، والتى لا تؤدى إلا إلى اضــطرابه وحيرته. وهكذا، فإذا قيل إن شيئاً ما جميل، وإن السبب هو لونه الباهر أو شــكله أو غيــر ذلك من العلل المشابهة ، فإنه يضع كل ذلك جانباً ويتمسك فى بساطة بذلك المبدأ الذى وضعه، والذى يشعر معه بالأمان واليقين، ألا وهو أن هذا الشــيء جميــل لا لشيء إلا لاشتراكه فى الجمال أو لحضور الجمال فيه. بل هو، لرغبــته أن يســير على حذر وأن يبتعد عن المشكلات المعقدة التى قد تجره إلى مــتاهات لــن يخرج منها، لا يتساءل فى هذه المرحلة إن كان هذا الشيء المعين الجميــل جميــلاً عن طريق حضور الجمال فيه أم عن طريق اشتراكه فيه أو عن طــريق آخــر، بل يقول وحسب: هو جميل بسبب مشاركته فى الجمال أياً ما كان شكل العلاقة بينهما وطبيعتها. هذه هى أوثق إجابة وأكثرها يقيناً يستطيع أن يقولها لنفسه وللآخرين، هى المرفأ الأمين.

ثــم يدخــل أفلاطون فيما يمكن تسميته بالمرحلة الثالثة فى عرضه لنظرية المُــثل كنظرية فى العلية، وهى مرحلة التعميم والأمثلة المفصلة (١٠٠هــ-١٠١ جــ). وسنلاحظ على هذا الجزء أن كل الأمثلة ستؤخذ من ميدان الرياضيات، وقد تكــون العلة فى هذا اهتمام أفلاطون بهذا العلم فى تلك المرحلة من تطوره الفلسفى ، وقد يكون الدافع أيضاً هو الرغبة فى الوضوح. فهو، بعد أن يضرب مثل الجميل والجمــال، يقول إن نفس الأمر أيضاً ينطبق على الكبير والصغير، فالشيء الكبير كبير بسبب "الكبر فى ذاته"، والصغير صغير بسبب "الصغر فى ذاته". وعلى هذا،

فإن كيبيس يجب أن يرفض قول القائل إن فلاناً أكبر من فلان بالرأس، وإن الآخر أصغر منه بالرأس أيضاً، فهذا التفسير قد يحيره ويجعله يضطرب إذا ظهر معارض يقول له: وكيف يصير نفس الشيء (ارتفاع الرأس) سبباً لشيئين متعارضين، وهما الكبر والصغر؟ وسيضطرب أكثر إذا أظهر هذا المعارض براعته وأراد إحراجه بقوله ثانياً: وكيف يصير المرء كبيراً بشيء صغير؟ ونحن نلمح هنا إشارات إلى بعض اعتراضات ممكنة من السفسطائيين، أو ذات طابع سفسطائي بوجه عام (انظر الإشارات الساخرة إلى "علم" المعارض الممكن وبراعته فى ١٠١جـ٩، هـ٥، وانظر كذلك ١٠٠جـ١، ولو أن هذا النص الأخير يشير إلى الفلاسفة الطبيعيين على نحو أخص).

ويشير أفلاطون إلى اعتراض آخر ممكن قد يوجه إلى من سيستخدم الجمع ليقول إن العدد اثنان تكوَّن من إضافة واحد إلى واحد، ثم يستخدم القسمة ليقول إن اثنين جاء من قسمة العدد واحد إلى اثنين، فها نحن أمام علتين مختلفين تولدان نفس الشيء (وكنا فى الفقرة السابقة أمام نفس العلة التى سببت شيئين متعارضين). فيجب الابتعاد عن كل هذه التفسيرات والتمسك بالحبل الآمن :أن الاثنين يتكون بسبب مشاركته فى "الإثنينية فى ذاتها"، وأن الواحد يتكون "بالواحدية فى ذاتها". ونلاحظ الآن أن أفلاطون يرفض ألواناً من التفسير لا يمكن نسبتها إلى الفلاسفة الطبيعيين (إذا استثنينا منهم الجماعة الفيثاغورية). وهكذا، فإن منهجه الجديد يعارض ليس فقط المنهج الطبيعى بل وكذلك التفسيرات الرياضية السابقة عليه، ولابد أن من بينها الطريقة الفيثاغورية. ولا شك أن القارئ قد لاحظ أن نظرية المثل تتعدى بكثير مجرد الميدان الطبيعى والميدان الرياضى، فهى نظرية ذات طابع عام يمتد ليشمل كل مظاهر الوجود.

بعد ذلك تأتى فقرة ذات أهمية عظيمة (١٠١د–هـ)، لأن أفلاطون يحدد فيها بعض القواعد المنهجية التى تدل على تأثر البحث الفلسفى بطريقة البحث الرياضى. ويمكن تقسيم هذه القواعد إلى أربع أو ثلاث. فالقاعدة الأولى والرئيسية هى التمسك بالنظرية (أو القضية) الأساسية التى وضعناها كمقدمة لكل بحوثنا. وتأتى بعد ذلك ثلاث قواعد ذات طابع سلبى. أولاها أنه إن هاجم أحدٌ المبدأ نفسه

(أى وجـــود "الأشياء فى ذاتها") فإن علينا ألا نجيبه، بل أن نفحص النتائج المترتبة عـــلى هـــذا المـــبدأ، لـــكى نرى على الخصوص إن كان هناك اتساق بين بعضها والـــبعض أم لا. وهذا هو نفس ما يفعل فى مجال البحث الرياضى، فنحن يمكن أن نفترض، أى أن نأخذ كمبدأ مسلم به، أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان، وواجب ألا نجيـــب على من يهاجم المبدأ نفسه إلا بعد أن نستخرج كل نتائج فرضنا، فإذا رأينا أن بينها اتساقاً كان هذا علامة على قوة الفرض المبدئى. القاعدة الثانية هى أنه إذا ما اضطر المرء لتبرير المبدأ نفسه، فإنه يفعل ذلك على نفس النحو: أى بالرجوع إلى مـــبدأ أعـــلى، أى أعم، يكون أفضل من السابق، أى أقدر على تفسير الأشياء وقـــادراً فى الوقـــت ذاتـــه على تبرير المبدأ الأول نفسه، ويمكن الصعود إلى مبدأ أعـــلى وأعـــم وآخر وآخر، وهكذا حتى الوصول إلى مبدأ كاف ومرض، أى مبدأ مقنع يقبله طرفا الحوار. ويقول أفلاطون فى بدء عرضه لهذه القاعدة : "على نفس الـــنحو"، وفى هـــذا إشـــارة إلى التشـــابه بين طريقة السلوك فى القاعدتين الأولى والثانية. فما هو وجه هذا التشابه، خاصة إذا لاحظنا أن سلوكها فى الأولى سيكون بالـــنزول مـــن المـــبدأ إلى نتائجه، وفى الثانية بالصعود من مبدأ إلى مبدأ أعم؟ قد يكـــون التشابه واقعاً فى رفض قبول المناقشة حول المبدأ ذاته، بل فى الرجوع إلى شـــىء آخر، بالنزول أو بالصعود، أى إما إلى نتائجه أو إلى مبادئه. ولكن التشابه الأعمـــق هـــو أنـــنا فى الحالتين نؤسس المبدأ بالاستعانة باعتبارات أخرى (وهذا متضـــمن جزئياً فى الوجه الأول من التشابه). القاعدة الثالثة كان يمكن أن تأتى فى الترتيب الأولى، لأنها أعم الثلاثة، وهى تقول إنه لا يجب مناقشة المبدأ ونتائجه فى نفـــس الوقت، إذا كان المرء يسعى إلى اكتشاف حقيقة ما. ورغم أن القاعدة الأولى تتضمن إشارة إلى هذا الاعتبار، إلا أن أفلاطون رأى التأكيد عليه لأنه، فيما يبدو، ســـيميز الفيلســـوف الحقيقى، أى من يتبع فلسفته هو، عن هواة الجدل فى عصره، وهم كثرة، وعلى رأسهم السفسطائيون ومن تتلمذ عليهم. وكانت هذه المجموعة لا تـــزال ذات خطـــر حتى أوائل القرن الرابع ق.م (أى فى الأعوام التى تلت إعدام ســـقراط)، وأفلاطـــون يهـــتم بمعارضة طريقتهم والتحذير منها ليس هنا فقط، بل وكذلـــك فى محاورة "الجمهورية" وفى محاورة "فايدروس". وعنده أنهم لا يهتمون فى الواقـــع بالـــبحث عن الحقيقة، وإنما الذى يسعون إليه هو إظهار براعتهم، أى

الانتصار بأية وسيلة، ومن هذه الوسائل على التحديد التحدث فى نفس الوقت ومعاً عن قضية ما وعن نتائجها أو متضمناتها.

هـذه هى قواعـد المنهج الفرضى الذى يبدأ بالتسليم بوجود المُثل وبالتسليم بأنهـا عـلل الأشياء. ورغم وضوح هذه القواعد فى ذاتها، أمامنا على الأدق، أى بحسـب مـا تعنيه بحروفها، فإن معناها ومغزاها عند أفلاطون نفسه أمر ليس من السـهل القطـع به. ولهذا فإنه يجب أن نبحث عن أمثلة منه هو نفسه لإيضاح ما يقصـد. ونظـن أننا نستطيع أن نعطى مثِلين مأخوذين من نفس قسمنا الحالى، من ١٠٠ب- جـ ومن ١٠٠ د. ففى الموضع الأول نجد أفلاطون يضع أولا وجود الأشـياء فى ذاتها وجوداً حقيقياً. هذه هى القضية الأولى أو المبدأ الأول. ثم يضع بعـد ذلـك أنها علل الأشياء، وهو المبدأ الثانى. ويمكننا أن نقول، مطبقين قواعد المـنهج الفرضى المذكورة، إننا إذا وقعنا على معارض للمبدأ الثانى فلا يجب أن نقبل على الفور المناقشة معه بشأنه، وإنما نستخرج نتائجه بخصوص مشكلة العلية لنرى إن كانت متسقة أم لا. ثم إذا اضطررنا إلى الدفاع عنه هو نفسه فإننا سنرتفع إلى مـبدأ أعـلى منه، وهو وجود الأشياء فى ذاتها هى نفسها، ثم إلى مبدأ أعلى، وهـذا إن اقتضـى الأمر. وعلى كل الأحوال فلا يجب أن نقبل المناقشة فى حقيقة المـبدأ نفسـه وفى متضمناته فى نفس الوقت. والمَثل الثانى هو مبدأ تحديد طبيعة العـلية بأنهـا مشاركة الشيء فى "المثال"، فإذا طلب إلينا طالب أن نقول إن كانت المشـاركة هى حضور للمثال فى الشيء أم اشتراكه فيه، رفضنا الدخول فى هذه المناقشـة، وانتبهـنا أولاً إلى النتائج، ثم ارتفعنا إلى مبدأ أعم وهو أن الأشياء فى ذاتها هى العلل، ثم إلى مبدأ أعم وهو وجود هذه الأشياء، وهكذا.

وقـد احتفل كثير من المفسرين بهذا المنهج الفرضى، وتوسع الإنجليز منهم خاصـة فى التعـليق عليه. والذى نريد أن نؤكد عليه هو طبيعة السبب الذى جعل أفلاطون يفرد له هذا المكان الهام فى "فيدون". وواضح، أولاً، أنه المنهج الرياضى معمماً، وقد سبق لأفلاطون أن أشار إليه فى محاورة "مينون" (٨٦هـ وما بعدها). وواضـح كذلك أن ما يقوله هنا يهيئ لما سيقول فى "الجمهورية" (٥٣٣ ب-جـ)، عـندما يقـارن فيهـا مـنهج الرياضـيات الفرضى بمنهج الفيلسوف الدياλكتيكى

(أو الجدلى)، والذى يصل فيه ليس إلى فروض بل إلى مبادئ مطلقة. والذى يغفل عنه كثير من المفسرين ، فى غمرة فحصهم لدقائق ما يقوله أفلاطون، هو أن هذا المنهج الفرضى فى "فيدون" هو منهج الفيلسوف، وهذا ما يشكل اختلافاً حاسماً مع "الجمهوريـــة". وهكـــذا فإن السؤال : ولم كان الأمر كذلك؟ يأخذ أهمية مضاعفة. وإجابتنا عن هذا السؤال تخرج من تفسيرنا العام للمحاورة، وعلى الأخص لمكانها بيـــن محـــاورات أفلاطـــون الأخرى. فمنهج الفروض منهج طبيعى للفيلسوف فى محاورة "فيدون" لهذا السبب البسيط : أن نظرية المثل لا تزال هنا فرضاً يبحث فى أطـــرافه أفلاطـــون، وليست بعد مذهباً مقرراً كما سيكون عليه الحال فى محاورة "الجمهورية". وهكذا، فإن المبدأ الأساسى لنظرية العلية، وبالتالى لنظرية الخلود، لا يـــزال مـــبدأ فرضـــياً، ومـــن هنا كان لزوم عرض منهج الفروض للتأكيد، على الخصـــوص، على ضرورة عدم الخلط بين مناقشة المبادئ ومناقشة النتائج فى هذه المرحلة التمهيدية التى تمر بها نظرية المثل.

بعـــد فترة توقف فى عرض حديث سقراط (١٠٢أ-ب)، يعود خلالها فيدون إلى الحديـــث مع إخيكراطيس الذى يُبدى إعجابه بما قاله سقراط، لوضوحه الشديد خاصـــة، والتى يلتقط القارئ خلالها بعض أنفاسه ويستريح قليلاً من توتر الانتباه الـــذى استدعاه القسم السابق، بعد فترة التوقف هذه، التى تسمح كذلك بالإشارة من طـــرف خفى (انظر النص) إلى أهمية العرض المنهجى السابق، ندخل فى مرحلة جديـــدة هى قـــبل نهائيـــة فى برهان سقراط على خلود النفس . فى هذه المرحلة الجديدة يحاول سقراط أن يحدد بعض جوانب العلاقة بين المثل والأشياء المشاركة فيهـــا، وبيـــن الأشياء المشاركة فى المُثل بعضها مع بعض ومع المثل، وذلك من وجهة نظر المتضادات على وجه الخصوص.

ويـــبدأ سقراط بعرض ما يمكن أن نسميه بالخصائص أو الصفات النسبية. فإذا نحن قلنا إن سيمياس أكبر من سقراط ولكنه أصغر من فيدون ، فعلى أى نحو يجب أن نفهم أنه سيكون فى سيمياس الكِبَر والصِغَر فى نفس الوقت؟ يقول سقراط إن عـــبارة "ســـيمياس يـــتعدى سقراط" عبارة غير دقيقة، لأنها تفترض وكأنه فى طبيعة سيمياس، أن يكون أكبر من سقراط، ولكن الحقيقة أنه ليس أكبر من سقراط

لأنه سيمياس، بل بسبب الكبر، تماماً كما أنه أصغر من فيدون ليس لأنه سيمياس، بل بسبب الصغر. وهكذا فإنه أكبر بالقياس إلى سقراط وأصغر بالقياس إلى فيدون (١٠٢ جـ٤، ٧، وأفلاطون يستخدم هنا حرف pros الذى يعنى "من جهة"، "نحو"، "قريباً من" وغير ذلك). بعبارة أخرى، فإن أفلاطون يعبر هنا عن فكرة الخصائص النسبية، ولكنه رغم هذا يقول بعد ذلك (١٠٢جـ-د) إن فى سيمياس فى نفس الوقت الصغر والكبر، وهو يجعل كبره يتجاوز صغر سقراط وكبر فيدون يتجاوز صغره هو، فهو فى وضع بين بين.

ما الذى يجعل سقراط يقول كل هذا؟ إن ما يهدف إليه هو التهيئة للمبدأ الأساسى الذى عليه سينبنى خلود النفس، والذى سيستغرق عرضه كل الفقرة الممتدة من ١٠٢ د إلى ١٠٥ ب. هذا المبدأ هو أن الكبر (أو العظم) فى ذاته لا يمكن أبداً أن يكون فى نفس الوقت كبيراً وصغيراً، وكذلك فإن الكبر الذى فينا ، أى الكبر المتحقق فى شىء ما (وهو ليس الكبر فى ذاته ، فهذا الأخير غير متحقق فى شىء، بل هو "فى ذاته"، أى ذو وجود مطلق) لا يمكن له هو الآخر أن يكون صغيراً (انظر ١٠٢ د، ١٠٣هـ، ١٠٤ب، جـ، هـ). وظاهر أن أفلاطون، ومن كان يسمعه أو يقرأه، يفترض أنه من الممكن أن يكون الكبر فى ذاته موضوعاً لصفة هى الكبر أو الصغر، وهذا أمر يمكن الاعتراض عليه، ولكن علينا أن ننتبه إلى أن هذا هو الحال، وذلك حتى نحسن متابعة البرهان. والذى يهدف إليه أفلاطون ما هو فى الواقع إلا التعبير عن قانون عدم التناقض. فإذا كنا نقول: ألا يمكن أن يكون أ ولا أ فى نفس الوقت ومن نفس الجهة، فإن ترجمة هذا هو أن الكبر لا يمكن أن يكون شيئاً غير الكبر، ولكن أفلاطون يهتم اهتماماً خاصاً بالأضداد، ولهذا فهو يقول على الأقل : إن الكبر لا يمكن أن يكون صغيراً.

وإذا حدث وهاجم الصِغَرُ الكِبَرَ (ويرى البعض أن هذا تشبيه مأخوذ من اللغة الحربية) فإن الكبر لن يسمح لنفسه بأن يصير شيئاً آخر غير الكبر. وهذا هو الفرق بين الأشياء فى ذاتها أو المُثل وبين الكائنات المتعينة مثل سقراط أو هذه الشجرة . فالكبر فى ذاته يظل دائماً محافظاً على ذاتيته، أما الكائنات الأخرى غير الأشياء فى ذاتها، فإنها يمكن أن تكون كبيرة أو صغيرة . فإذا حدث واقترب

الصغَر من شيء كبير، فأحد شيئين: إما أن ينسحب الكبر الذى فينا أمام الصغر، وإمـا أن يفـنى ما أن يحل محله الصغر. ولكن فى كلتا الحالتين لا يمكن أن يبقى ليكـون فى نفـس الوقـت ومعاً كبيراً وصغيراً. وهكذا، وهذه هى النتيجة الهامة، فحتى الكبر الذى فينا لا يرضى بأن يتحول إلى ضده (نقول "حتى" لأن ذلك واضح فيما يخص الكبَر فى ذاته).

عند هذا تدخل أحد الحاضرين، وفيدون لا يذكر من كان على وجه التحديد، ليعترض بأن سقراط يقول الآن عكس ما كان يقول أثناء عرضه لبرهان الأضداد، فقد قال عند ذلك إن الأكبر ينشأ من الأصغر والأصغر من الأكبر، وإن الضد ينشأ مـن ضده بصفة عامة. ويرد سقراط على هذا الاعتراض بأنه فى غير محله، لأن هناك اختلافاً بين موضوع الحديث الآن وفى بداية الحوار، ففى البداية كان سقراط يتحدث عن تكون شيء من ضده، أما الآن فإنه يتحدث عن الضد فى ذاته الذى لا يمكـن أن يغيـر من ذاتيته ليصبح ضده، وينطبق هذا على الضد الذى فينا وعلى الضـد بإطلاق، أى على الأشياء فى ذاتها المتضادة، سواء منظوراً إليها باعتبارها متحققة فينا أو فى ذاتها. ويبدو لنا أن الاعتراض صحيح، ويظل قائماً حتى بعد رد سـقراط الـذى لا يصح إلا مع الأضداد فى ذاتها، أما الأشياء المتعينة فإنها تقبل الأضـداد، ورد سقراط لا ينفى أنها تقبل الأضداد. ولكن لكى نحاول فهم أفلاطون ينـبغى أن نشير إلى أنه يميز ليس فقط بين المثل والأشياء المتعينة، بل وكذلك بين حالـتين للمـثل: حينما تكون منظوراً إليها فى ذاتها، وحينما ينظر إليها باعتبارها موجودة فى الأشياء المتعينة. وعلى هذا، فرد سقراط يقوم على أن الأشياء المتعينة يمكن أن تتحول إلى ضدها، كما جاء فى البرهان الأول على الخلود، ولكن المُثل، وهى الأشـياء فى ذاتهـا، لا يمكن أبدا أن تقبل أضدادها، أى لا يمكن أن تقبل أن تصـير أضـدادها، وذلـك سـواء أكانت منظورا إليها فى ذاتها أو منظوراً إليها باعتـبارها متحققة فينا. وهكذا، فإن الإنسان نفسه يمكن أن يصير ضده، ويمكن أن يتقـبل الأضـداد، ولكـن لا الكبر أو الصغر أو الجمال المتحقق فيه ولا الكبر أو الصغر أو الجمال فى ذاته يمكن أن يصير على التوالى: الصغر أو الكبر أو القبح.

بعــبارة أخرى، فإن الأضداد فى ذاتها تستبعد بعضها بعضاً، وبالتالى فإن الصفات المقابــلة لهــا والمتحققة فينا تستبعد بعضها بعضاً هى الأخرى، وبناء على التنافى المتبادل بين الأضداد فى ذاتها.

وفى الجــزء الذى يلى (١٠٣جـ وما بعدها) يضرب أفلاطون أمثلة جديدة لتأكيد المبدأ الأساسى فى كل هذه الفقرة، وهو مبدأ الاستبعاد المتبادل بين الأضداد، ولكــن الأمثــلة التى يضربها هنا تمهد بطريقة مباشرة للبرهنة النهائية على خلود النفس، التى ستأخذ شكل البرهنة على استبعاد صفة الفناء عن النفس.

يقــول إن هناك شيئاً فى ذاته هو الحرارة وشيئاً فى ذاته هو البرودة، وهما ضــدان، وهناك كذلك النار والثلج. وبحسب المبدأ الذى تم الاتفاق عليه، فإن النار لا يمكــن لهــا أن تتقبل البرودة وتصبح ناراً باردة، وإنما إذا اقتربت منها البرودة فــأحد شــيئين: إمــا أن تنسحب أمامها وإما أن تفنى، وهكذا الحال أيضاً مع الثلج والحرارة. والنتيجة العامة التى نخرج بها من كل ذلك هى أنه ليست الحرارة فقط التى لا يمكن أن تقبل ضدها وهو البرودة، بل وكذلك أشياء تشارك فى هذا المثال مشــاركة جوهرية، أو بعبارة أفلاطون التى "يكون لها دائماً ، طالما هى موجودة، شــكل [الخصائص الجوهرية لــ] هذا المثال" (١٠٣ هــ٥). وكما هو واضح فإن هــذه العبارة الأخيرة تجلب حالة جديدة من حالات المشاركة فى المُثل. فعندما كنا نــتحدث عن الكبير والصغير، قلنا إن نفس الشىء المتعين، سقراط مثلاً، يمكن أن يشــارك فى هــذا أو ذاك معــاً، ولكــن من جهتين مختلفتين وبالقياس إلى شيئين مختــلفين. أما هنا، فإننا بإزاء حالات لا يمكن للشىء فيها، النار مثلاً، أن يشارك معاً فى مثال وضده، إذا كان أحدهما هو المثال الذى يتلقى منه جوهره، وهو مثال الحرارة فى هذه الحالة.

ويضــرب أفلاطــون أمثلة جديدة. فلتكن حالة مثال الفردية الذى يبقى على ذاتيــته دائماً (وهذا معنى أنه يحمل نفس الاسم دائماً)، ولكن هناك أشياء ليست هى مــثال الفردية، ولكن علاقتها به علاقة جوهرية، ومنها مثلاً العدد ثلاثة، فلا يمكن للعدد ثلاثة أن يكون ثلاثة إلا مع مشاركته فى مثال الفردية. وهكذا فإن الثلاثة لها

اســـمان أو تحديـــدان : أنها ثلاثة وأنها فردية، وهكذا الحال أيضاً مع كل الأعداد الفـــردية التى يحمل كل منها اسماً خاصاً ويشارك فى الفردية، ولكن أيا منها ليس هو مثال الفردية. وهكذا أيضاً مع العدد اثنين وكل الأعداد الزوجية فى علاقتها مع مثال الزوجية.

أشـــرنا فى الفقرة الأسبق من كلامنا إلى أحد أوجه الجدة فى حديث سقراط الحـــالى. ووجـــه آخر هو أن أفلاطون، فيما يبدو، يمس هنا مشكلة أساسية ستقابله مـــرات عديدة فى المحاورات التالية، وستكون موضع بحث مستفيض فى محاورة "بارمـــنيدس"، ألا وهى مشـــكلة مشاركة مثال فى مثال آخر (وكانت المحاورة قد تعرضـــت من قبل لحالة مشاركة شئ حسى متعين فى مثال). ذلك أن أفلاطون ، ومع أمثلة الأعداد خاصة، يبدو متحدثاً عن علاقة مثال عام (الحرارة أو البرودة أو الفـــردية أو الزوجية) مع مثال نوعى (النار أو الثلج أو الثلاثة أو الاثنين)، مع أننا يمكـــن أن نحـــس أنـــه فى ١٠٣جـــ – د يتحدث عن النار والثلج العاديين كشيئين متعينين، ولكن النص ١٠٤د سيرجح كفة التفسير الأول.

وينتقل أفلاطون إلى نقطة جديدة تقربنا من موضوع الخلود. فبالاعتماد على الأمثـــلة السابقة يصل إلى نتيجة أخرى: وهى أن المثل المتضادة ليست هى وحدها الـــتى لا تقـــبل بعضـــها بعضاً، وإنما كذلك أشياء أخرى ليست أضداداً فيما بينها، ولكنها لا تقبل بعضها بعضاً، والسبب هو احتوائها على تلك المثل المتضادة. وهذا هـــو حال العدد ثلاثة والعدد اثنين . فعلى رغم أنهما ليسا ضدين (١٠٤جـــ٥)، إلا أن العـــدد ثلاثة لن يقبل مثال الزوجية، لأنه الضد للمثال الذى يكون جوهره وهو مثال الفردية[1].

مـــا هى طـــبيعة هـــذه الأشـــياء الأخـــرى الـــتى لا تقـــبل أضـــداداً؟ (١٠٤جـــــ ١١-١٢). إنها الأشياء التى ليست أضداداً مباشرة فيما بينها (كما هو حـــال الفـــردية والـــزوجية)، ولكنها تحمل فى جوهرها الضد لشئ آخر، وهكذا الـــثلاثة مثلاً التى تحمل مثال الفردية، فهى لن تقبل هكذا المثال المضاد وهو مثال

---

(١) فى ١٠٤ هـــ ٨ – ٩ يقول أفلاطون إن العدد ثلاثة ليس ضداً لمثال الزوجية.

الـــزوجية، وهكذا الحال أيضاً مع الاثنين بإزاء مثال الفردية، والنار (التى تشارك فى مـــثال الحـــرارة) مع مثال البرودة، والثلج (الذى يشارك فى مثال البرودة) مع مثال الحرارة (١٠٤د-١٠٥ب).

والآن تـــأتى المرحـــلة الـــنهائية التى هيئت لها كل المراحل السابقة، وهى مرحـــلة البرهـــنة على أن النفس لا يأتى عليها الموت. كنا من قبل (١٠٠جـــ وما بعدهـــا) نقـــول إن شيئاً هو ما هو لأنه يشارك فى مثال محدد، فشىء ما حار مثلاً لأنـــه يشارك فى مثال الحرارة، ولكننا وجدنا منذ لحظات أن هناك علاقة جوهرية بيـــن الحـــرارة والنار، فهذه النار هى التى ستصبح الحامل لجوهر المثال. وكذلك أيضـــاً مـــع المرض، فإن حديثنا الأسبق كان يدعونا إلى قول إن المريض مريض بالمـــرض، أمـــا الآن فـــإن لدينا إجابة ثانية تكون الرجوع إلى شىء يحمل جوهر المرض وهو الحمى، وسنقول أيضاً إن الأعداد الفردية فردية بوجود "الوحدة" فيها، وكنا من قبل نقول إنها فردية لمشاركتها فى مثال الفردية.

عـــلى هذا الضوء، فإن سألنا سائل : ما الذى يجب أن يوجد فى الجسم لكى يكـــون حيـــاً؟ فإننا سنقول "النفس" (وكنا سنقول حسب الحديث الأسبق: "الحياة")، فالـــنفس هى الـــتى تحمل الحياة إلى الجسم. ولكن للحياة ضداً هو الموت. وبحسب كـــل مقدماتنا السابقة، وخاصة ١٠٤ب-١٠٥ب، فإن النفس، ولو أنها ليست الضد المباشر للموت، إلا أنها تحمل فى جوهرها المثال المضاد له، ألا وهو مثال الحياة (تمامـــاً كمـــا قلـــنا إن الـــثلاثة ليست الضد المباشر للزوجية، ولو أنها تحمل فى جوهـــرها الضـــد له، وهو مثال الفردية). والذى لا يقبل الموت يسمى خالداً، إذن فالنفس خالدة (١٠٥ب - هـــ).

ويـــبدو أن أفلاطـــون يميـــز بعض تمييز بين الخالد وما لا يفنى، لهذا فإنه يكـــرس الجزء الباقى (١٠٥هـــ-١٠٦هـــ) لإثبات أن النفس مادامت خالدة فإنها لا تفـــنى، ونحـــن نتذكر أن اعتراض كيبيس الأصلى (٦٩هـــ-٧٠هـــ) كان يخص البرهـــنة على عدم فناء النفس. ويأخذ أفلاطون فرضاً هو أن "الفردية" كانت غير فانيـــة، فـــإذا كان ذلك كذلك فإن العدد ثلاثة الذى يشارك الفردية مشاركة جوهرية سيكون غير فان هو الآخر، وكذلك الحال مع الثلج إذا كانت البرودة لا تفنى. وإذا

حـدث واقـتربت الحرارة من الثلج فإنه لن يفنى، بل سينسحب من أمامها (وكان هـذان هما الإمكانين اللذين تحدثنا عنهما من قبل). ولكن إذا اعتبرنا أن كل ما هو خـالد فهـو أيضاً لا يفنى، فإن النفس، إذن، لن تتقبل الموت إذا اقترب منها. وهنا ينتقل الحديث إلى النفس التى أثبتنا لها الخلود. ونترك الحديث عن الأشياء الأخيرة التى افترضنا لها افتراضاً عدم الفناء كمجرد تقديم للحديث عن النفس (فالحقيقة هى أن الفـردى أو الزوجى أو النار أو الثلج لا يمكن أن يقال عنها إنها لا تفنى، لأنها ليسـت خـالدة، حيث إن الخلود ليس فى جوهرها، وإنما هو من جوهر النفس كما أثبتنا من قبل). وهكذا، على أساس إثبات عدم الفناء لما هو خالد (وهو أمر يصعب أن يكابر فيه مكابر، لأن هذا هو حال الألوهية وحال مثال الحياة نفسه)، فإن النفس خـالدة ولا تفـنى، وإذا حدث وهاجم الموت الإنسان، فإن الجزء الفانى فيه يتلقى الموت فيفنى، أما النفس وهى الخالدة بطبيعتها فإنها تنسحب أمامه سالمة ولا تفنى. أما عن مصيرها، فإنها تذهب إلى العالم السفلى، إلى هاديس، وتعيش فيه حقيقةً.

هكذا ينتهى البرهان الأخير على خلود النفس الذى يعلن سقراط أنه مضمون أكثر من أى شىء آخر (١٠٦هـ-١٠٧أ).

ويوافقـه كيبيس على ذلك. ولكن السطور التالية (١٠٧أ-ب) تحمل موقفين لهمـا بعـض الأهميـة. فسيمياس، وإن كان يعلن رضاه عما قيل، إلا أنه يتحفظ بعض الشيء، وذلك لأسباب ذات صبغة عامة أو لأسباب مبدئية. فهناك، من جهة، خطـورة الموضـوع، موضوع الخلود، وهناك، من جهة أخرى وعلى الأخص، ضـعف العقـل البشـرى بحسـب مـا يرى كل إنسان من تجربته مع نفسه ومع الآخـرين. فيوافقه سقراط على هذا، ويضيف أنه مهما تكن قوة المبادئ التى اتفقوا عليها وأقاموا على أسسها البرهان الأخير، وهذه المبادئ هى القضايا التى تتضمنها نظـرية المثل، فإنه يجب إعادة وضعها دائماً تحت الاختبار، وطالما ظهرت قوية فإنـه لا يجب البحث أبعد من ذلك، تطبيقاً لقواعد منهج البحث بالفروض. وهكذا، إذن، فإن نظرية المثل تبقى حتى النهاية فى محاورة "فيدون" فرضاً، حتى وإن كان فرضـاً قويـاً، وللقارئ أن يستخرج من هذا ما شاء من نتائج تخص البرهنة على خلود النفس ذاتها.

(٦)
الأسطورة
(١٠٧ د — ١١٥ أ)

النفس تقاد إلى العالم السفلى (١٠٧د-١٠٨جـ) — وصف الأرض (١٠٨-١١٠ب) — الأرض النقية (١١٠ب-١١١ي) — ما تحت الأرض (١١١جـ - ١١٣جـ) — عودة إلى رحلة النفس (١١٣ د-١١٤جـ) — مغزى الأسطورة (١١٤جـ-١١٥أ)

كان سقراط قد اهتم بالنص على أن النفس ليست فقط خالدة ولا تفنى، ولكنها تذهب كذلك إلى هاديس (١٠٧أ). ولعل هذه الإشارة قد أضيفت لتبرير وصف رحلة النفس إلى العالم السفلى، وهو ما يسمى بأسطورة "فيدون"، والتى تمتد من ١٠٧ د حتى ١١٥أ. ويمكن أن نميز بين موضوعين تتحدث عنهما هذه الصفحات: رحلة النفوس إلى هاديس وحسابها ومصير الطيبة منها والطالحة، ووصف الأرض وخاصة مناطقها التحتية، لأن لهذا صلة برحلة النفس تلك.

ونبدأ بالحديث عن هذا الموضوع الأخير الذى لن نتعرض لتفصيلاته. وفيه أقسام: طبيعة الأسطورة، وصف شكل الأرض، الحديث عن "الأرض الخالصة النقية"، وأخيراً الحديث عن جوف الأرض الذى تخترقه عمودياً من أقصاه إلى أقصاه هوة عظيمة يسميها الشعراء، وعلى رأسهم هوميروس، طار طار أو طارطاروس، وبها أربعة أنهار عظيمة يفيض أفلاطون فى تخيل أوصافها، ولن نتعرض هنا إلا للأقسام الثلاثة الأولى لإثبات بعض الملاحظات حولها. ومسألة طبيعة الأسطورة أو "الحكاية" التى يقدمها أفلاطون يمكن أن تؤدى، إن نحن أردنا التفصيل فيها، إلى حديث طويل، خاصة إذا أردنا مقارنتها مع أساطيره الأخرى وهى كثيرة، ولكنه حديث سيذهب بنا بعيداً. ونكتفى بالقول إن أفلاطون ينسب إلى غيره ما ستتضمنه هذه الأسطورة (١٠٧ د ٥، ١٠٨جـ - هـ)، وحتى إن كان فى هذا شئ (ولكنه شىء فقط) من التكلف، فإنه من المؤكد أنه لا يريد أن يتحمل

مســئولية كل ما سيقال، أو أنه، على الأقل، لا يؤكد ذلك تأكيداً. فمن السهل الكلام أو الــرواية عن الآخرين، ولكن الوصول إلى الحقيقة بشأنه أمر عظيم الصعوبة (١٠٨د). وهــو يهتم فى نهاية الحديث (١١٤د) بالإشارة إلى أن تصديق كل ما قال بالحــرف لــن يليق برجل عاقل، أى رجل يعرف صعوبة التحرى عن حقيقة هذه الموضوعات.

وإذا كــان هذا الكلام يمكن أن ينطبق على كل ما سيتضمنه الجزء ١٠٧د-١١٥أ، إلا أنه يبدو أن هناك درجات فى اليقين الذى ينسبه أفلاطون إلى مضمونات هــذه "الأســطورة". ويــبدو أنــه ينسب أقل درجات اليقين إلى حديثه عن مناطق الأرض وعمــا تحــتها (١١٠ ب- ١١٣جــــ). وســنلاحظ أن لفظ "الأسطورة" (muthos) لا يظهــر إلا فى ١١٠ ب١، بــل إن أفلاطــون يخصصه تخصيصاً لــلحديث الذى يليه مباشرة. والدرجة التالية والأعلى فى اليقين يبدو أنها تذهب إلى حديــثه عن طريق النفس بعد الموت فى العالم الأخر (١٠٧د- ١٠٨ جـ، ١١٣ د - ١١٤ جــــ)، وسنلاحظ أنه يسميه أيضاً بالنص "أسطورة" (١١٤ د ٧)، وهو ما يمنحــنا الحق فى إطلاق هذا الاسم على كل الحديث ابتداء من ١٠٧ د. وفى نفس الوقت،فــإن أفلاطون فى نفس السطور التى يحذر فيها القارئ من أخذ كل ما قيل بحذافيــره، يخصص قائلاً إن ما قيل حول النفس يستحق اعتباراً خاصاً، وأنه يمثل الحقيقة أو ما يقرب من ذلك، وذلك اعتماداً على الاتفاق، وهو عقلى خالص، الذى تــم على أن النفس خالدة (١١٤د). ولكننا نظن أن تعبير "أو ما يقرب من ذلك" لا يتضــمن تــأكيداً قوياً لحقيقة الأسطورة فيما يخص رحلة النفس، وإنما قد يعنى أن ذلــك الحديــث فى خطوطه العامة لابد وأن يكون صحيحاً، أى لابد أن تقاد النفس للمحاســبة، ولابــد أن تنجو النفوس الخيرة المطهرة، وأن تعاقب النفوس الشريرة، وهكذا.

الدرجة التالية الأعلى فى اليقين يمكن أن تذهب ، فيما يبدو ، إلى حديثه عن "الأرض النقية" (١٠٩جــ - هــ). ويعتمد رأينا هذا على اعتبار أن هذه النظرية تعــتمد عــلى نظرية المُثل، فإذا كان لكل شىء محسوس متعين، وبالتالى ناقص، مــثالاً كاملاً يحتوى على جوهر ذلك الشىء، وهو جوهر خالص خالد كامل، فإن

نفس الأمر ينطبق على الفرق بين الأرض النقية الخالصة، أو مثال الأرض، وأرضنا هذه . الدرجة التالية فى اليقين ، وربما المساوية للسابقة ، تذهب إلى كلام أفلاطون عن شكل الأرض وثباتها (١٠٨هـ-١٠٩أ)، ونظن أن له هذه الدرجة العالية (نسبياً) من اليقين بسبب أن لهجة أفلاطون فيه لهجة أقرب ما تكون إلى العلمية، وحجته حجة "عقلية": فإذا كانت الأرض دائرية وموجودة فى وسط الكون، فإنها لا تحتاج إلا لضغط الهواء أو غيره لكى يقيها من السقوط، بل إن مجرد تجانس الكون الكامل وتوازن الأرض نفسها يكفى لثباتها فى مكانها. هذا هو ما يهتم أفلاطون بإثبات أنه مقتنع به (١٠٩ أ ٧).

والأرض فى نظر أفلاطون جميلة متسعة، ولكنها ليست بالاتساع الذى يظنه بعض الجغرافيين (١٠٨جـ). والجزء الذى يحتله حوض البحر المتوسط ما هو إلا جزء صغير منها. وهناك مناطق أخرى عليها بشر. وقد يبدو للقارئ أن هذه الآراء وغيرها طبيعية جداً، وهو محق فى هذا، ولكن علينا أن ننتبه إلى أن علم الجغرافيا لا يزال فى القرن الرابع ق.م يحبو فى تخيلات الأسطورة، ومن هنا كانت أهمية كل الفروض حتى ما يبدو منها خياليا. إن تاريخ العلم لا يصنع فقط من الآراء الصائبة (إن كان هناك فى عالم العلم شيء اسمه الرأى الصائب بإطلاق).

ومن الموضوعات التى يتناولها أفلاطون هنا، والتى يمكن أن تكون لها أهميتها الفلسفية، موضوع "الأرض النقية أو الخالصة" (١٠٩ جـ وما بعدها). وقد أشرنا إلى أنه قد يكون تطبيقاً لنظرية المثل: فهذه الأرض تشبه أرضنا ولكن على الكمال والتمام، فألوانها أبهى من ألواننا وأكثر تنوعاً، ومنتجاتها من أشجار وزهور، وكذلك جبالها وأحجارها الكريمة، أحسن وأكمل مما لدينا . وهى مزينة بالذهب والفضة بكميات وفيرة وأحجام هائلة وفى كل مكان. وعليها أيضاً حيوان وإنسان، ولكن البشر هناك يتفوقون علينا فى خصائصهم، وخاصة فى مسائل المعرفة، ويكفى أنهم يستطيعون الكلام مع الآلهة التى تسكن، حقيقةً، فى الغابات المقدسة هناك، وهم فى سعادة لا تقارن معها ما نسميه هنا، على هذه الأرض الملوثة التى يملؤها العفن ، بالسعادة. وموقع هذه الأرض الخالصة الكاملة فوق

أرضنا هذه فى السماء التى يسميها كثيرون "بالأثير". وهذا الأثير هو مصدر الماء والضباب والهواء الذى يملأ فجوات الأرض التى نعيش نحن عليها. ولكن بالرغم من أننا نعيش فى الحقيقة فى فجوات الأرض، إلا أنه يخيل إلينا أننا نعيش على السطح .ويعطى أفلاطون على هذا مثالاً تأتى أهميته من أنه يهيئ لتشبيه "الكهف" الذى سيحتل مكان المركز فى فلسفة محاورة "الجمهورية". فإذا حدث وكان أحدهم يعيش فى جوف المحيط، فإنه سيخيل إليه أنه يعيش على سطح الماء، ولما كان يرى الشمس والنجوم خلال الماء، فإنه سيظن أن الماء هو السماء. ولكنه لضعفه وثقله لن يستطيع أن ينطلق إلى السطح، ليرى كيف أن المكان الذى نعيش نحن فيه أكمل وأنقى من المكان الذى كان فيه. ويضيف أفلاطون : "وهذا هو نفسه حالنا"، أى بالقياس إلى الأرض النقية المثالية. وقارئ فقرة "الكهف" فى أول الكتاب السابع من "الجمهورية" سيجذبه التشابه الواضح فى الهيكل الأساسى للتشبيهين، بل وفى بعض التعبيرات كذلك.

ونأتى الآن إلى رحلة النفس إلى العالم الآخر ووصف مصيرها فيه. لكل نفس، خلال حياتها ذاتها، كائن ذو طبيعة إلهية (دايمون) قُسِم لها، وهذا الكائن الإلهى هو الذى يقودها بعد الموت إلى حيث يجمع الموتى ليحاسبوا، وبعد الحساب وتقرير مصير كل نفس، تذهب إلى حيث تستحق. ومفهوم "القائد" أو "الدليل" الإلهى هذا مفهوم له بعض الأهمية، فهو مرتبط من جهة بتعقد الطريق، وربما كذلك بتعقد الرحلة، وربما كانت إحدى مهامه أن يجنب النفس الطيبة الطرق السيئة، بحيث تصل إلى هدفها فى يسر وسهولة تستحقها. كذلك، فإن هذا المفهوم تظهر أهميته فى الفصل الذى يفرق فيه أفلاطون بين سلوك النفس الطيبة والنفس الشريرة خلال الرحلة. فعلى حين أن النفس العاقلة الحكيمة تتبع دليلها فى اطمئنان، وربما كان السبب فى ذلك أنها تعرف مصيرها وأين يُذهب بها، فإن النفس التى كانت مرتبطة أشد الارتباط بالجسد خلال الحياة تبقى حتى بعد انفصالها عنه متعلقة به وبالعالم المحسوس بأكمله الذى شدها هو إليه، ولهذا السبب فإنها لا تُسْلم نفسها إلى الدليل إلا بعد جهد وعناء شديدين. والطريق من هذا العالم إلى حيث يحاسب الموتى طريق معقد وليس سهلاً، وهو فى الحق طرق وليس طريقاً واحداً، ولهذا السبب كان الدليل عليه ضرورة. ويستنتج أفلاطون تعقده وتعدده

ووجـــود منعطفات ومنحنيات فيه من الاحتفالات التى تقام خلال التجمعات الدينية ومـــن طرائق التضحية، وكلها يمكن أن تكون ذات دلالة على طبيعة طريق النفس عبر العالم السفلى.

والفـــرق بين النفس الطاهرة وتلك غير الطاهرة يظهر فى طريقة الاستقبال المخصصة لهذه ولتلك عند الوصول إلى مكان الحساب. فالنفس الطاهرة تجد فور وصـــولها المكـــان المخصص لها، أما الأخرى فإن كل من هناك يتجنبها ويتهرب مـــنها، وليـــس هـــناك من يريد أن يصاحبها، ولا أن يقودها (على حين أن النفس الطاهرة تجد الآلهة نفسها تقودها)، وهكذا فإنها تهيم على وجهها بمفردها لا تعرف أين تذهب، ويمضى على ذلك قدر معلوم من الزمن تقضى بعده الضرورة أن تقاد تلك النفس الشاردة إلى حيث مقامها بعد الحساب.

بيـــن هـــذا الجـــزء من حديث أفلاطون (١٠٧د-١٠٨جـــ) والجزء الثانى المكمـــل له (١١٣د-١١٤جـــ) يقع الكلام عن وصف الأرض، لأن مصائر الأنفس كانت تحتاج أن يُحدَّد أولاً وصف جغرافى عام لما تحت الأرض. ويقول أفلاطون (١١٣د) إن كـــل الأنفس ، الطيبة والشريرة، تلقى حسابها . ويقسمها أفلاطون إلى أربعـــة أنـــواع. والأنفس التى تقف موقفاً وسطاً بين حسن السلوك وسوئه تقاد إلى "آخيـــرون"، ومنه تقاد إلى بحيرة أخيروسيادس حيث تعيش وتتطهر متحملةً عقاب مـــا أذنـــبت، ومثابةً على ما أحسنت، وذلك بحسب طبقاتها. النوع الثانى هو نوع الأنفـــس الـــتى يُعتبر أنه لا يمكن شفاؤها بسبب عظم الجرائم التى ارتكبتها، وهذه الأنفـــس هى الـــتى يلقى بها إلى هوة طارطار، ومصيرها ألا تخرج منها أبداً. أما الأنفـــس التى ارتكبت أخطاء عظيمة، إلا أنه يمكن المداواة منها، فهؤلاء يلقى بهم إلى طارطـــار أيضـــاً، ولكـــنهم بعد أن يقضوا فيها زمناً معلوماً يقذف بهم الموج: الـــبعض إلى كوكوتس والبعض إلى بوريفليجيثون، فإذا وصلوا إلى مشارف بحيرة أخيروســـيادس صـــاحوا ونـــادوا عـــلى من كانوا اقترفوا فى حقهم جرائمهم التى يحاســـبون مـــن جـــرائها، متضـــرعين إليهم أن يسمحوا لهم بدخول البحيرة وأن يســـتقبلوهم، فـــإن أثَّر تضرعهم فيمن كانوا قد أساؤوا إليهم سمحوا لهم بالدخول، وبهـــذا تنتهى آلامهم، وإلا قذف بهم من جديد إلى طارطار، ويستمر عذابهم حتى

يـــنجحون فى استمالة قلوب الذين كانوا من ضحاياهم. وهناك، أخيراً، النفوس التى كـــانت ورعـــة تقية خلال حياتها، وهى لا حاجة بها إلى أمثال هذه الرحلات فى أعمـــاق ما تحت الأرض، بل فور أن يحكم أنها كذلك فإنها ترتفع إلى مقام طاهر وتقيـــم عـــلى الأرض (الأرض الخالصة النقية؟). وبين هذه هناك فئة لن تعود أبداً إلى الحيـــاة فى جســـد، ومصـــيرها مقامٌ أجمل من مقام الأنفس الأخرى: تلك هى الأنفس التى طهرتها الفلسفة فأحسنت تطهيرها.

مـــا هـــو هدف هذه الأسطورة ؟ الإجابة عن هذا السؤال تحتويها السطور ١٠٧ب – د، الـــتى تســـبق حكايـــة سقراط مباشرة وتقدم لها فى الواقع. والفكرة الرئيسية فى هذه الفقرة أن سلوكنا فى هذه الحياة محسوب علينا، وهو الذى سيحدد حالـــة الـــنفس عـــند الموت، ولما كانت النفس خالدة فإن حياتها بعد انفصالها عن الجسد رهينة بما فعل المرء هنا، باختصار أن هناك محاسبة وعقاب وثواب. ومن هـــنا فلابـــد من "العَناية بالنفس" (١٠٧ جـــ٢)، بتحليتها بالعلم والفضائل (د٢–٥، ١١٤هـــــ)، وذلك ليس فقط من أجل هذه الحياة، بل وكذلك من أجل كل ما سيلى من الزمان. وذلك أن النفس لا تحمل معها فى رحلتها إلى العالم الآخر إلا تربيتها وتعـــليمها، فمن أحسن تربية نفسه مهد لها الطريق نحو السعادة، أما من أساء، فإنه ســـيكون قد أساء إليها أعظم الإساءة. والعبارات الأخيرة من الأسطورة (١١٤د–١١٥أ) تؤكـــد نفس، هذه المعانى بأسلوب آخر: لأنه ليس لمن سيكون قد هذب نفسه "فضيلة أن يخشى من الموت شيئاً.

محاروة

" فيــدون "





(١)
تمهيد *
(٥٧أ — ٦٤ب)

[٥٧أ] إخيكراطيس[1]: هل كنت بنفسك، يا فيدون، بجانب سقراط فى [٥٧] ذلك اليوم الذى تناول فيه السم[2] فى سجنه ، أم أن آخر أخبرك عنه؟

فيدون : بل كنت حاضراً بنفسى يا إخيكراطيس.

إخيكــراطيس: فماذا كان إذن، على الدقة، ما قاله الرجل قبل موته؟ وكيف قضى؟ إنه سيسرنى أن استمع إلى ذلك، حيث إنه ليس هناك مواطن واحــد من مواطنى فليوس يختلف الآن إلى أثينا، ومن جهة أخرى فلم يأت من هناك منذ وقت طويل أحد من الغرباء[3] [ب] يكون قادراً على إخبارنا بدقة ويقين عما كان من أمر كل هذا، بعد استثناء أنه مات بشرب السم. أما عن غير هذا، فإن أحداً لم يكن قادراً على إخبارنا بشىء.

[٥٨أ] فيــدون : وفيما يخص المحاكمة، ألم يصلكم شىء عن النحو [٥٨] الذى سارت عليه؟

إخيكــراطيس : بلى، فقد أخبرنا البعض عن ذلك. وقد تعجبنا من أن المحاكمـــة كانت قد تمت منذ وقت بعيد، على حين أن سقراط لم يمت فيما يبدو إلا بعدها بمدة طويلة. فكيف كان هذا يا فيدون؟

---

* من المفهوم أن تقسيم النص الأفلاطونى إلى أقسام ووضع عناوين لكل واحد منها إنما هو من وضعنا نحن بهدف تيسير الدراسة، ويستطيع القارئ أن يعود إلى أجزاء المقدمة التى تقابل تماما أجزاء النص كما قسمناه.

(١) يدور الحوار التمهيدى فى مدينة فليوس، مع مجموعة يغلب أن تكون المجموعة الفيثاغورية فى تلك المدينة، ومن الممكن أن يكون ذلك فى منتداهم. وتقع هذه المدينة إلى الغرب من أثينا وفى الشمال الشرقى من شبه جزيرة البيلوبونيز.

(٢) تنفيذاً لحكم الإعدام.

(٣) المعروف أن كل مدينة يونانية كانت دولة قائمة بذاتها، ومن هنا كان مواطنى المدن الأخرى "غرباء" أو "أجانب" من الناحية السياسية. ولنلاحظ أن كلام إخيكراطيس لا يعنى عدم وفود أى أثينى إلى مدينتهم منذ إعدام سقراط، بل عدم وفود أثينى قادر على رواية أحداث يوم سقراط الأخير فى تفصيل وبدقة ويقين (وبهاتين الكلمتين معا نترجم هنا saphes).

فيدون : إحدى المصادفات كانت هى السبب فى ذلك يا إخيكراطيس. فقد حدث أن كان اليوم السابق على المحاكمة هو يوم تتويج مؤخرة السفينة التى يرسلها الأثينيون إلى ديلوس(٤).

إخيكراطيس : ولكن هذه السفينة، ما أمرها؟

فيدون : هى السفينة التى رحل عليها، فى قول الأثينيين، ثيزيوس فى سالف الزمن، [ب] حاملاً معه هؤلاء "السبعتين" المشهورين، وأنقذهم منقذاً لنفسه كذلك. وقد نذر الأثينيون ، فيما يقال، على أنفسهم نذراً لأبوللون أن يوفدوا، إن نجا هؤلاء، إلى ديلوس كل عام حجاً، وهو الحج السنوى الذى بعثوا به إلى الإله دائماً منذ ذلك الوقت وحتى الآن. ولكن ما أن يبدأ الحج فإن قانوناً لدى الأثينيين يأمر بأن تكون المدينة طاهرة خلال مدته، وألا يعدم أحد باسم الدولة قبل إبحار السفينة إلى ديلوس وحتى عودتها. ولكن هذا يأخذ فى بعض الأحيان وقتاً طويلاً حينما يحدث [جـ] وتتعارض الرياح مع بعضها البعض. ويبدأ الحج يوم يتوج كاهن أبوللون مؤخرة السفينة، وقد تصادف، كما قلت، أن حدث هذا فى اليوم السابق على المحاكمة، ولهذا السبب مضى على سقراط فى سجنه وقت طويل(٥) بين المحاكمة والموت.

إخيكراطيس: وماذا الآن يافيدون عن موته نفسه؟ وماذا قيل وماذا حدث، ومن كان حاضراً من صحاب الرجل إلى جانبه ؟ أم أن المسئولين لم يسمحوا بحضور أحد إلى جانبه، وأنه قضى وحيداً بغير أصدقاء؟

---

(٤) جزيرة إلى الجنوب الشرقى من أثينا، ذات مكانة دينية (ثم سياسية) هامة، ويقال إنها مكان مولد الإله أبوللون وباسمه ترتبط. وتقول الأسطورة، التى يأتى ذكرها فى السطور التالية من النص، إنه كان على أهل أثينا فى سالف الزمان أن يرسلوا، كل تسعة أعوام، سبعة شبان وسبع فتيات كجزية إلى الملك مينوس ملك كريت، الذى كان يقدمهم قرباناً إلى ثوره الذى كان يعيش فى قصر "التيه". فأراد ثيزيوس، الذى كان ابن ملك أثينا، أن ينقذ شعبه من هذه الجزية فى مرتها الثالثة، فصاحب الشباب فى رحلتهم، وقتل الثور ونجا منه وأنجاهم.

(٥) ثلاثون يوماً على ما يقول إكسينوفون فى "المذكرات"، القسم الرابع، الفصل الثامن، الفقرة الثانية.

[د] فيدون : البتة ، ،فقد كان بعضهم ، بل الكثير منهم، حاضراً.

إخيكــراطيس : إذن فحاول بكل جهدك أن تخبرنا بكل ذلك على أدق وجه، هذا إن لم تكن أمامك مشغلة تشغلك.

فيــدون : بل إننى لعلى فراغ، وسأبذل ما فى وسعى من أجل روايته لكــم: فليس هناك شيء فى الدنيا يسرنى أكثر مما يسرنى تذكر سقراط، إما متكلماً عنه أو منصتاً لغيرى.

إخيكراطيس : وكن على يقين يا فيدون أن الذين سيستمعون إليك هم، مــن جانبهم، على نفس الحال التى أنت عليها(٦). فابذل جهدك إذن من أجل أن تحكى لنا كل شيء على أدق ما يكون، بحسب ما تستطيع .

[هــ] فيدون : حسناً . لقد كان ما أحسست به حينما كنت حاضراً إلى جانــبه شعوراً مدهشاً(٧)، فقد كنت فى حضرة رجل، وهو صاحب لى، كان بســبيل الموت، ولكن إحساساً بالشفقة عليه لم يمسنى : فقد بدا أمامى رجلاً ســعيداً، يا إخيكراطيس، بحسب هيئته (٨) وبحسب كلامه. ولكم كان مقداماً نــبيلاً وهو يموت، حتى لقد خيِّل إلىَّ وكأنه، ذاهباً إلى هاديس(٩)، لا يذهب بغيــر إنعــام إلــهى، بل إنه حينما يصل إلى هناك سيكون سعيداً.سعادة لم تحصــل [٥٩أ] لامرئ آخر. لكل هذا إذن لم يمسنى الرثاء البتة، كما يُظن أنــه متوقع حينما يكون المرء فى موقف الحزن. من جهة أخرى، فلم تكن حاضــرةً تلك اللذة التى كانت تصاحب اشتغالنا بالفلسفة كما تعودنا(١٠) (فقد كــان حديثــنا يدور بالفعل حول هذا الموضوع)، بل كانت حالتى ببساطة ، وأنــا أتنبه إلى أنه على وشك الموت بعد لحظات، حالة غريبة لا مثيل لها، [٥٩]

(٦) أى يسرهم سماع كل حديث عن سقراط. إذن فإخيكراطيس ليس وحده.
(٧) أو : "كان شيئاً عجبا".
(٨) الهيئة : الحال التى يكون عليها الشيء محسوساً كان أم معقولاً، "المعجم الوسيط".
(٩) هو عالم الموتى، فى أعماق الأرض، أو العالم الآخر. انظر ١١٧ د وما بعدها .
(١٠) فيما سبق من الأيام قبل محاكمة سقراط. الجملة التالية تشير إلى موضوع الحديث يوم إعدام سقراط.

خـليطاً غير معهود تمتزج فيه فى نفس الوقت اللذة بالألم [١١]. وعلى نفس الحـال كـنا جميعـاً تقريباً نحن الحاضرين : أحياناً نضحك وأحياناً أخرى نـبكى، وكـان واحـد مـنا عـلى هـذا الـنحو على الأخص، ذلك هو أبوللودورس[١٢]، [ب] وأنت تعرف الرجل كيف هو وتعرف أحواله.

إخيكراطيس : وكيف لا![١٣].

فيـدون : وقـد تملكته هذه الحال وغلبته تماماً. وكنت أنا نفسى على غير استقرار، وكذا الأكثرون.

إخيكراطيس : ومن حدث[١٤] وكان موجوداً إلى جانبه يا فيدون؟

فيـدون: مـن نفـس المديـنة[١٥]، كـان هـناك أبوللودروس هذا وكريتوبولس وأبوه [أقريطون][١٦]، وكذلك هرموجينيز وإبيجينيز وأسخينيز وأنتسـثينيز. وكان هناك أيضاً كتيسيبوس من حى "بيان"[١٧] ومنكسينوس، وعدد غيرهم من أهل المدينة. أما أفلاطون، فأعتقد أنه كان مريضاً.

إخيكراطيس: وهل كان هناك غرباء حاضرون؟

[جـــ] فيـدون: نعـم، فقـد كان هناك سيمياس من طيبة وكيبيس وفايدونيس، ومن ميجارا أوقليدس وتربسيون.

إخيكراطيس : كيف؟ ألم يكن أرستبس وكليومبروتس حاضرين؟

---

(١١) سقراط هو الآخر سيتحدث عن ارتباط الاثنين، ٦٠ب.

(١٢) من أتباع سقراط المتعلقين به أشد تعلق، انظر ١١٧د.

(١٣) يبدو إذن أن إخيكراطيس يعرف سقراط والحلقة السقراطية معرفة جيدة.

(١٤) أو : "ومن تصادف".

(١٥) أى من أثينا.

(١٦) كل ما سيوضع بين قوسين مربعين هكذا [...] سيكون، إلا فى حالة اشارة خاصة، إضافة منا لا يصرح بها النص صراحة، ولكنها متضمنة فيه، وإظهارها يزيد من وضوحه.

(١٧) حى من أحياء "قبيلة" باندينونيس فى أثينا. راجع هامش ٦ على ترجمتنا لمحاورة "أوطيفرون"، فى "محاكمة سقراط".

فيدون : أبداً، لأنه يقال إنهما كانا فى إيجينه[١٨].

إخيكراطيس: ألم يكن هناك أحد آخر حاضراً؟

فيـــدون : هــؤلاء هــم، فيما أعتقد،على وجه التقريب[١٩]، من كانوا هناك.

إخيكراطيس: والآن : عم ، فيما تقول ، كان الحديث؟

فيدون : سأحاول أن أروى لك كل شيء من البداية. [د] اعتدنا دائماً، أنـــا والآخـــرون، أن نذهب إلى سقراط فى الأيام السابقة. وكنا نتجمع منذ الصـــباح الـــباكر فى المحكمة التى تمت فيها المحاكمة، لأنها تقع قريباً من الســـجن، وكـــنا ننـــتظر كل صباح حتى يفتح السجن، متحدثين مع بعضنا البعض، حيث إنه لم يكن يُفتح مبكراً، وما أن يفتح حتى نتوجه إلى سقراط، وغالـــباً مـــا كنا نقضي معه طيلة النهار. وفى هذا اليوم كنا قد تجمعنا فى وقـــت أكـــثر تـــبكيراً، [هـــ] حيث إننا، عند خروجنا من السجن فى اليوم الســـابق، كنا قد أُخبرنا بأن السفينة قد وصلت من ديلوس، ولهذا تعاهدنا مع بعضـــنا البعض على الحضور أكثر ما نستطيع تبكيراً إلى الملتقى المعتاد. وقـــد كنا هناك حينما فتح لنا حارس السجن الباب، وهو ذلك الحارس نفسه الـــذى اعـــتاد الرد علينا، وقال لنا أن ننتظر وألا نبادر بالدخول حتى يطلب مـــنا هـــو نفســـه ذلك، "لأن الأحد عشر[٢٠]، كما قال، يفكون قيود سقراط، ويعلـــنونه أنه سوف يُعدم فى هذا اليوم". ولم يمض وقت طويل حتى رجع ونادانا أن ندخل. وحينما دخلنا [٦٠أ] وجدنا سقراط وقد حلت قيوده بالفعل، [٦٠] ووجدنـــا كذلـــك إكزانثيب[٢١]، وأنت تعرفها ، وكانت تحمل أصغر أطفالها

(١٨) مدينة يونانية، كانت معروفة بأنها مكان للهو والمتعة. ولكن لعل هذا ليس هو المقصود من ذكرها هنا.

(١٩) هل كان ما سبق إحصاءً دقيقاً؟ قارن ١٠٣أ.

(٢٠) هم المسؤولون عن السجن.

(٢١) إمرأة سقراط، وستنسج أساطير عديدة حول سوء معاملتها لسقراط وتَحَمُّله هو لها فى "فلسفة"، والأغلب أن هذه الحكايات مختلقة فى معظمها ، وقد روج لها حتى أيامنا هذه أعداء المرأة بصفة عامة، وهم عصبة، متخذين من إكزانثيب فريسة سهلة.

وجالسة بجانب سقراط. فما أن رأتنا إكزانثيب حتى أخذت فى الصياح وفى قــول تلك الأشياء التى اعتادت عليها النساء: "للمرة الأخيرة إذن يا سقراط يتحدث معك صحابك وتتحدث معهم"(٢٢). فاتجه سقراط نحو أقريطون وقال لـــه: "يا أقريطون، فليقدها أحد إلى المنزل". فأخذها بعض رجال أقريطون، وهى تصيح [ب] وتلطم.

أمـــا سقراط فقد جذب ، وهو جالس على سريره، ساقه إليه، ودلكها بيـــده، وقـــال وهـــو لا يزال يدلكها : لكم يبدو غريباً، أيها الأصدقاء، ذلك الشـــىء الـــذى يسميه الناس باللذة، ولكم هى عجيبة طبيعة علاقته بما يعتقد الناس أنه نقيضه ، الألم. فلا يرضى أحد منهما بأن يكون حاضراً فى نفس الوقـــت مع الآخر عند الإنسان، ولكن إذا ما تتبع المرء أحدهما وأمسك به، فإنـــه يكـــون من الضرورى دائماً، أو يكاد، أن يمسك بالآخر، حتى لكأنهما مقيـــدان إلى رأس واحـــدة [جـــ] رغم كونهما اثنين. واستمر سقراط قائلاً: وأعتقد أن أيسوب(٢٣) لو كان قد تنبه إلى هذا لكان ألف خرافة تبين أن الإله أراد أن يؤلـــف بيـــن هذين العدوين، فلما لم يستطع ربط بين رأسيهما عند نفس المكان، ولهذا السبب فما أن يحضر واحد منهما حتى يأتى الآخر على إثـــره. وهـــذا، فيما أعتقد، هو نفس ما يحدث لى أنا نفسى، حيث إننى، بعد الوجـــع الذى كان فى الساق تحت تأثير القيد، أحس بأن اللذة قد جاءت على إثره.

وهـــنا تدخـــل كيبيس، وقال: بحق زيوس(٢٤) يا سقراط، لقد أحسنت فعـــلاً بـــأن ذكّرتنى بخصوص [د] القصائد التى صنعتها، والتى نظمت فيها

(٢٢) تدل هذه العبارة على أن النقاش كان أهم ما يميز حياة سقراط. وقد نلمح فى السطور التالية رغبة سقراط فى التخلص من زوجته ومن عويلها.

(٢٣) أشهر مؤلفى "الخرافات " عند اليونان، وهى حكايات تستقى عادة من عالم الحيوان، وتنتهى بمغزى أخلاقى (ومن نوعها سيكون كتاب "كليلة ودمنة" و"خرافات" الكاتب الفرنسى الشهير لافونتين). ويقال إنه كان عبداً، وقد عاش خلال القرن السادس ق.م. انظر كذلك ٦١ب.

(٢٤) كبير آلهة اليونان، وكان يقيم على قمة جبل أولمبوس.

شــعراً أســاطير أيســوب، ونظمت فيها كذلك ابتهالاً إلى أبوللون[٢٥]، فإن كــثيرين مــن الــناس سألونى بالفعل، ومنهم أخيراً إيونس[٢٦]، عما تقصد بنظمك الشعر منذ مجيئك إلى هنا، على حين أنك لم تصنع شيئاً من هذا من قــبل أبــداً. فإن كان يهمك أن أرد على إيونس حينما يعود إلى سؤالى من جديد، وأنا على يقين أنه سيعيد سؤاله ، فأخبرنى بما ينبغى أن أقوله.

فرد سقراط : إذن فقل له الحقيقة يا كيبيس : فما كان بغرض منافسته هــو، ولا منافسة قصائده، [هــ] أننى نظمت هذه القصــائد ، لأننى كنت أعلم جيــد العــلم أن الأمر ليس سهلاً، بل كان ذلك بغرض اختبار مغزى بعض أحلام معينة، وحتى أخلص ضميرى[٢٧]، إذا كان هذا هو نوع الموسيقى[٢٨] الــتى كــانت تأمــرنى تــلك الأحــلام بالاشتغال بها مراراً. وهذا ما كان بخصوص ذلك: فكثيراً ما دعانى فى حياتى السابقة نفس الحلم، ظاهراً تحت هيــئة أو أخــرى ، ولكــنه كــان يقــول نفس الشىء: "يا سقراط، اشتغل بالموســيقى وأنــتج فيها". وقد كنت أظن أنا خلال ما سبق من الوقت أننى

(٢٥) لعله أهم آلهة اليونان مع زيوس وأثينا. ابن زيوس وإله الشمس والنور، ومن هنا كان ارتباطه بالوضوح ومن ثم بالعقل (وذلك فى مقابل آلهة الأسرار). وهو مرتبط كذلك بالطهر العقلى والأخلاقى على السواء، ومن هنا بالنظام والعدل والشرعية. كان فى نظر الحضارة الغربية المجسد لخصائص الحضارة اليونانية، حتى أظهر المفكر الألمانى نيتشه أن "روح" تلك الحضارة كان يتنازعها أبوللون ممثلاً للعقل من جهة، وديونيسوس ممثلاً للقوى غير العقلية من جهة أخرى (وهذا الإله هو مركز ديانة الأسرار الأورفية). انظر محاورة "الدفاع"، ٢٠هــ وما بعدها: فالإله الذى سيعتبر سقراط نفسه مبعوثاً منه هو أبوللون.

(٢٦) سفسطائى وشاعر لانكاد نعرف عنه شيئاً. انظر "الدفاع" ، ٢٠ ب – جــ، و"فايدروس"، ٢٦٧أ.

(٢٧) هنا تظهر تقوى سقراط بإزاء رسالة من الآلهة جاءته على شكل حلم.

(٢٨) "الموسيقى" بمعناها العام كانت تمتد لتشمل كل عناصر التربية العقلية والفنية فى مقابل التربية الرياضية، كما تقابل النفس الجسد. وسنلاحظ أن سقراط سيتحدث عن أعلى أنواع "الموسيقى"، أى الفلسفة، ثم عن الموسيقى العادية، وسيقصد بها نظم الشعر.

كـنت أفعل نفس ما كان يشير به [٦١أ] ويشجعنى عليه. وكما يحث المرء [٦١] العدائيـن[٢٩]،كذلـك كـان الحلم يشجعنى على الاشتغال بالموسيقى، وذلك باعتـبار أن الفلسفة هى أعلى ألوان الموسيقى، وأننى كنت مشتغلاً بها. أما الآن، وقد تمت المحاكمة والإدانة وأجّل العيد الإلهى إعدامى، فقد خطر لى، إذا حـدث وكان الحلم قد أمرنى مرات متعددة بالاشتغال بالموسيقى العادية، خطر لى أنه واجب علىَّ ألا أعصيه بل أن اشتغل بها، لأنه من [ب] الأوثق ألا أمضـى قـبل أن أخـلّص ضميرى بصنع بعض القصائد إطاعةً للحلم. وهكـذا، إذن، نظمـت، أولاً، من أجل الإله الذى يُحتفل بالتضحية له. وبعد الإلـه ، تنـبهت إلى أن الشاعر، إذا كان يريد أن يكون شاعراً حقيقة، فإنه يجب عليه أن يصنع حكايات وليس مقالات[٣٠]، ولكنى لست صانع حكايات وأساطير، لهذا نظمت تلك الأساطير التى كانت فى متناول يدى والتى كنت أعرفها، وهى خرافات[٣١] أيسوب، بحسب ما خطر لى منها أول ما خطر. هـذا هو، يا كيبيس، ما ستبلغه إيونس، مع تحياتى ووداعى، وأنه، إن كان حكيمـاً، فليتبعنى بأسرع ما يكون[٣٢]، [جـ] لأننى راحل، فيما يبدو، اليوم. هكذا يريد الأثينيون.

وهـنا قال سيمياس : أى شىء هذا الذى تنصح به إيونس يا سقراط! فكـثيراً مـا التقيت فيما سبق بالرجل، ويكاد يكون من المؤكد ، بحسب ما خبرت أنا، أنا لن يستمع إليك راضياً على أى وجه.

– كيف ؟ قال سقراط، أليس إيونس بفيلسوف؟

---

(٢٩) فى المسابقات الرياضية، وأشهرها الألعاب الأولمبية التى كانت تضم كل اليونان على اختلاف دولهم (أى مدنهم).

(٣٠) وهذا هو ما يميز الأدب عن الإنتاج الفكرى. ولكن المقابلة بين muthos و logos يمكن أن يكون مقصوداً بها المقابلة بين ما ليس بإنتاج عقلى والعرض الذى يعتمد على الحجج والبراهين. راجع هنا ٦١ هـ وتعليقنا.

(٣١) لاحظ أن الكلمة التى يستخدمها أفلاطون هنا وفى ٦٠ جـ (muthos) يمكن أن تعنى: "حكاية"، "أسطورة"، أو "خرافة".

(٣٢) هنا نكون مع بداية المحاورة الفلسفية، وإن كنا لا نزال فى مقدماتها.

– أعتقد أنا ذلك من جانبى ، أجاب سيمياس.

– إذن فسيرغب فى هذا إيونس وسائر هؤلاء الذين يشاركون فى ذلك الأمر(٣٣) على ما يجب. ورغم هذا، من جهة أخرى، فإنه لن يأخذ نفسه بالعنف: فليس ذلك عدلاً مسموحاً به (٣٤)، فيما يقال.

. وبينما كان يقول هذا [اعتدل] و[د] جعل ساقية تصلان إلى الأرض، واستمر جالساً هكذا أثناء ما تبقى من الحوار(٣٥).

وهنا سأله كيبيس : كيف تقول يا سقراط إنه ليس عدلاً ولا مسموحاً به الاعتداء على النفس بالعنف، وتقول من جهة أخرى إن الفيلسوف يرغب أن يتبع من يموت؟

– كيف يا كيبيس؟ ألم تسمع أنت وسيمياس شيئاً حول هذه الأمور وقد كنتما ممن صاحب فيلولاوس(٣٦)؟

– نعم ، ولكن أشياء غير واضحة وبلا تفاصيل.

– على أية حال، فإننى أيضاً أتكلم عنها بحسب ما سمعته، ولكن ليس هناك ما يعارض(٣٧) فى أن أقول ما حدث لى أن سمعت . بل ربما [هـ]

---

(٣٣) أى فى الفلسفة. ولاحظ تعبير "على ما يجب"، أى "حقيقةً". وهى إشارة ستتكرر كثيراً، لأن هناك الفيلسوف الحقيقى والفيلسوف الزائف. كذلك، فإن هذا الموقف يتضمن أن الفلسفة واحدة، وهو فرض خطير لا يزال السذج يعتقدون فيه، لأنهم لم يتوقفوا لحظة واحدة لفحصه، مما يعود إلى القول بإنه ينقصهم من الروح الفلسفية أهم سماتها: وضع كل شىء موضع التساؤل.

(٣٤) نترجم themitos هنا بكلمتين معاً: "عدل ومسموح به"، وسنترجمها أحياناً أخرى "بالحق" أو "بالعدل". وتجب الإشارة إلى أن المصدر هنا هو القوانين الإلهية ، ولهذا فإن هذا التعبير يأتى فى العادة فى صيغة منفية. أما عن تعبير "فيما يقال"، فهو إشارة إلى الأسرار الدينية وخاصة الأورفية، وكانت تتناقل شفاها بين أهلها.

(٣٥) حول جلسة سقراط، انظر كذلك ٦٠ ب ، ٨٩ أ – ب.

(٣٦) فيلسوف فيثاغورى هام. أول من حرر كتبا بين الفيثاغوريين. وكان قد هرب من جنوب إيطاليا، على إثر ثورة ضدهم، وأسس فى مدينة طيبة (اليونانية) مركزاً جديداً للجماعة.

(٣٧) كان محظوراً إذاعة أسرار الجماعة الفيثاغورية، ونفس الأمر ينطبق أيضاً على أسرار النحلة الأورفية.

كـــان ممـــا يليق، وإلى أقصى حد، بمن سيرحل إلى هناك [٣٨]، أن يفحص الرحلة إلى ذلك المكان، وأن يصور فى أسطورة طبيعة هذه الرحلة بحسب مـــا يعـــتقد [٣٩]. وإلا فـبأى شيء آخر يمكن أن نشغل وقتنا حتى غروب الشمس [٤٠]؟

– فقل لنا إذن يا سقراط ما هو أساس أنه ليس عدلاً ولا مسموحاً به أن يقضى المرء على نفسه؟ وحتى نرجع إلى ما كنت أسألك عنه، فإننى قد ســمعت بـــالفعل شخصياً من فيلولاوس، حينما كان يقيم بيننا ، ومن بعض الآخرين كذلك، أن هذا لا يجب أن يُفعل. أما شيئاً واضحاً محدداً، فهذا ما لم أسمعه من أحد قط.

فقـــال ســـقراط: إذن فعلينا أن نحاول [٦٢أ] قدر جهدنا، ولعلك تسمع [٦٢] شيئاً عن ذلك. ولكن، ربما بدا لك مدهشاً أن تكون هذه الأمور وحدها مسألة بســـيطة، وألا يطـــرأ على الإنسان أبداً [أن يتساءل]، كما هو الحال مع بقية المســـائل، فى أى الظروف، وعند من، يكون الموت أفضل من الحياة؟ أما فيمـــا يخص هؤلاء الذين يرون أن الموت أفضل، فلربما بدا لك عجيباً أنه ليـــس من العدل ولا من المسموح به ولا من علامات التقوى فى حالتهم أن يفعـــلوا فى أنفسهم بأنفسهم فعلاً حسناً [٤١]، بل أن يكون عليهم أن ينتظروا محسناً آخر إليهم من غيرهم.

فضـــحك كيـــبيس ضـــحكة خفيفة، وقال متحدثاً فى لسان أهله: لعل زيوس بالسر عليم [٤٢].

---

(٣٨) أى إلى العالم الآخر.

(٣٩) وهكذا ستصبح المحاورة فحصاً عقلياً لمسألة الخلود يمتد حتى ١٠٧د، ثم تكون حكاية أو أسطورة عن طبيعة رحلة النفس بعد ذلك حتى ١١٥أ. فى هذه الجملة إذن تحديد لخطة الكتاب.

(٤٠) لحظة تنفيذ حكم الإعدام بتناول السم.

(٤١) بأن ينتحروا.

(٤٢) دلالة على غموض الموضوع.

[ب] فقال سقراط : قد يبدو للمرء فعلاً، على هذا النحو، أن ذلك غير معقول، لكنه ربما لم يكن رغم هذا بغير مبرر[٤٣] ما. والمذهب الذى يُقال فى السر بخصوص هذه الأمور، من أننا نحن البشر فى مركز معين وأنه لا يجب على المرء، بالتالى، أن يحرر نفسه بنفسه من هذا المركز ولا أن يهجره هاربا، هذا المذهب يبدو لى مذهباً جليلاً، وليس من السهل النفاذ إلى مكنونه. ومع ذلك فإنه يبدو لى، يا كيبيس، أنه يقول شيئاً فيحسن قوله: إن الذى يُعنى بأمرنا والحراس علينا، إنما هم الآلهة، وإننا نحن البشر من ممتلكات الآلهة. ألا يبدو لك أن الأمر كذلك؟

فقال كيبيس : بل نعم!

[جـ] واستطرد سقراط: وأنت، إذا حدث وقتل أحدٌ ممن تملك[٤٣مكرر] نفسه بنفسه، ويدون أن تظهر علامة منك على أنك تريد له أن يموت، ألن تغضب منه فى هذه الحالة وتعاقبه إن استطعت إلى عقابه سبيلاً؟

فقال: بالطبع.

- إذن، تحت هذا الضوء، ربما لم يكن غير معقول القول بأنه لا يجب ألا يبادر المرء بقتل نفسه بنفسه قبل أن يقضى الإله بضرورة ما، كتلك التى أمامنا اليوم[٤٤].

قال كيبيس: هذا، على الأقل، يبدو محتملاً، ولكن ما كنت تقوله منذ لحظة من أن الفلاسفة يقبلون فى بِشر [د] أن يموتوا، هذا، يا سقراط، يبدو غريباً غير مقبول، إذا كنا محقين فى قول ما قلناه منذ قليل، أى أن الإله هو

---

(٤٣) alogos .

(٤٣مكرر) إشارة إلى نظام ملكية العبيد عند اليونان.

(٤٤) راجع "الدفاع"، ٤٠أ و ما بعدها، ٤١ د، وغير ذلك من المواضع التى يتحدث فيها سقراط عن "طاعة" الإله. والضرورة المشار إليها هى حكم المحكمة على سقراط بالإعدام. انظر فيما سبق، ٦١جـ.

الــراعى الــذى يُعنى بأمورنا وأننا ملْكٌ له. فليس من المعقول فى شىء ألا يسخط أكثر الرجال نصيباً من العقل(٤٥) أمام تركهم لهذه الخدمة، وهى التى يرأســهم فيها أفضل من يمكن أن يكون رئيساً بين الكائنات، ألا وهم الآلهة، فــلا أظن أن أحداً يعتقد أنه سيُعنى بنفسه على نحو أفضل مما تفعل الآلهة، إذا ما صار حراً. بل إنه لفاقد عقله ذلك الإنسان الذى قد يعتقد أنه يجب أن يهــرب [هـ] من سيده، والذى لا يتنبه إلى أنه لا يجب الفرار من السيد إذا كان طيباً، بل يجب البقاء إلى جانبه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، لهذا السبب فــإن هربه لن يكون إلا دليلاً على عدم تعقله، أما المالك لعقله فإنه سيتوق إلى الــبقاء دائماً بجوار ذلك الذى هو أفضل منه. فإن كان الأمر كذلك، فإن العكــس هوالمحتمل يا سقراط، وليس ما قيل : فالذى يليق بأصحاب العقل هــو أن يحــزنوا عــندما يــأتيهم الموت، والذى يليق بفاقدى العقل هو أن يفرحوا.

وقد أحسست أن سقراط كان مستمتعاً وهو ينصت إلى برهنة كيبيس، وبعدهــا التفت [٦٣أ] إلينا قائلاً : كيبيس لا يزال إذن دائم البحث عن الأدلة [٦٣] والحجج، ولا يقبل لنفسه أبداً أن ينقاد على الفور لما يقال له.

وهــنا قال سيمياس : وأيم الحق يا سقراط، فإنه ليبدو لى أنا أيضاً أن مــا يقوله كيبيس شىء معقول : فلم يفر أناس حكماء على الحقيقة من أسياد أفضــل مــنهم، ولــم يهجرونهم غير مكترثين؟ وإنى لأرى أن كيبيس كان يقصــدك أنت بكلامه : فكيف تتحمل، هكذا فى يسر، أن تتركنا نحن وقادة أخياراً، كما اتفقت أنت نفسك على ذلك، ألا وهم الآلهة؟

(٤٥) وهم الفلاسفة.

[ب] فقال سقراط : لكما الحق فى قول هذا. وأعتقد أنكما تقصدان أنه ينبغى علىَّ أن أدافع عن نفسى بخصوص هذا، كما لو كنت فى محكمة [٤٦].

ورد سيمياس : هو كذلك تماماً.

فقال سقراط : إذن فهيا بنا، ولأحاول أن يكون دفاعى أمامكم أكثر إقناعاً مما كان أمام القضاة فى المحكمة. واستطرد قائلاً: حقاً يا سيمياس وأنت يا كيبيس، إذا كنت لا أعتقد أننى سأصل، من جهة ، إلى جوار آلهة أخرى[٤٧] حكيمة خيرة، وكذلك إلى جوار رجال أموات أفضل من رجال هذا العالم، إذا كنت لا أعتقد فى هذا فإنه لن يكون من العدل [٤٨] ألا أثور أمام الموت. إلا أنه يجب أن تكونا على يقين أننى آمل أن أذهب إلى جوار [جـ] رجال خيرين، وإن كنت لا أجزم بهذا بكل قوتى[٤٩]. أما عن أننى سأصل إلى جوار آلهة أسياد خيرين كل الخير، فتيقنوا أنه إذا كان هناك شىء من هذا النوع يمكن أن أجزم به فإنه سيكون هذا[٥٠]. وهكذا، ولهذا السبب، فإننى لست حزيناً غاية الحزن، بل أنا على أمل عظيم أن هناك شيئاً للمتوفين، وأن هذا الشىء، بحسب ما يقال[٥١]منذ قديم، هو أفضل كثيراً للأبرار عنه للأشرار.

فقال سيمياس : كيف إذن يا سقراط ؟ هل لديك نية أن تحتفظ لنفسك بهذه الفكرة وتذهب؟ ألن تجعلنا نشترك معك فيها؟ [د] ذلك أنه يبدو لى أنه

---

(٤٦) الإشارة هنا وفيما يلى إلى محاكمة سقراط. ولكن "المحكمة" الحالية التى يقف أمامها هى محكمة العقل. ولنلاحظ أن سقراط هنا سيدافع عن "أمله" (حتى ٦٩ هـ، والتى تبدأ بعدها البراهين على الخلود).

(٤٧) الإشارة هنا إلى آلهة العالم السفلى، أى عالم الموتى (انظر "الدفاع"، ٤١أ)، وذلك فى مقابل آلهة الأولمبوس.

(٤٨) أو : "من الحق"، أى من المقبول.

(٤٩) الجزم هنا موضوعه وجود الآلهة الخيرين، وليس مجرد الأمل فى وجودهم، كما ذهب البعض، لأن الأمل لا يقبل الجزم بمحض تعريفه.

(٥٠) أى وجود آلهة خيِّرة.

(٥١) الإشارة هنا أيضاً إلى أسرار الأورفية.

خيـــر مشـــترك لنا نحن كذلك[٥٢]، وفى نفس الوقت فإنك ستكون قد قدمت دفاعك إن أنت أقنعتنا بما تقول.

فقـــال ســـقراط : إذن، فـــلأ حـــاول . ولكن قبل هذا، فلنر ما يريد أقريطون هذا، كما يبدو لى منذ لحظات، أن يقول.

فتكلم أقريطون : أى شىء يا سقراط إلا ما يقوله لى منذ مدة المكلف بإعطـــائك الســـم، عن وجوب إبلاغك بالتحدث أقل ما يمكن؟ فهو يقول إن الحديث يسخِّن أكثر مما يجب، وأنه ينبغى ألا تتداخل مثل هذه الحالة [هـــ] مـــع السم، وإلا فإنه يكون من الضرورى أحياناً أن يشرب منه من يفعلون مثل هذا مرتين بل ثلاثا.

وهـــنا قـــال سقراط: أوه! اتركه وشأنه ، وعليه فقط أن يجهز أمره بحيث أتناول منه جرعتين أو ثلاثا إن اضطر الأمر[٥٣].

فقـــال أقريطون : لقد كنت أعرف إجابتك على وجه التقريب، ولكنه مستمر فى إزعاجى منذ وقت طويل.

فـــرد ســـقراط: دع عـــنك ذلك. أما أنتم، قضاتى[٥٤]، فإنى أريد أن أعـــرض عليكم التبرير الذى من أجله يبدو لى أنه يحق للرجل الذى قضى حياتـــه حقيقةً فى الفلسفة أن يكون واثقاً وهو على وشك الموت، [٦٤أ] وأن يكون على أمل من أنه سيصيبه الخير العظيم هناك فى العالم الآخر بعد ما يمـــوت . أمـــا كيـــف أن الأمر سيكون كذلك، فهذا هو، ياسيمياس وأنت يا كيبيس، ما سأحاول أن أشرحه. [٦٤]

والواقـــع أنـــه يخفى على الآخرين، فيما يبدو، أن أولئك الذين يحدث ويتعـــلقون بالفلسفة على الوجه الصحيح لا يزاولون من جانبهم نشاطاً آخر إلا أن يموتـــوا وأن يكونـــوا بالفعل فى حالة الموتى. إذا كان هذا حقاً، فإنه

(٥٢) الأصدقاء يشاركون فيما يملكه الصديق. ويمكن أن نقول "خير"، وكذلك "ملك".

(٥٣) للنفس سبق على الجسد، وهذا خادمها وليس العكس.

(٥٤) قضاته الحقيقيون. قارن "الدفاع"، ٤٠ أ ، وراجع هنا ٦٣ ب.

ســيكون من الغريب بلا شك أن يتابع المرء بحماس طوال حياته شيئاً آخر غيــر هذا، وأنه عندما يحدث ذلك يحزن المرء أمام ما كان يبحث عنه فى حماس منذ عهد طويل، وما كان يمارسه.

وهــنا ضحك سيمياس، وقال: وحياة زيوس يا سقراط، [ب] ما كان يمكنــنى أن أضــحك عــلى الإطــلاق منذ لحظات، وها أنت الآن تجعلنى أضــحك. ذلــك أننى أعتقد أن الكثرة[٥٥] لو سمعتك تقول هذا لاعتقدت أنها محقــة فيمــا تدعيــه فى حق المتفلسفة، وسيتفق معها على هذا كل الاتفاق الــرجال فى مدينتنا[٥٦]، من أنهم فى الحقيقة والواقع يمارسون الموت، وأنه ليس بخاف عليهم أنهم مستحقون أن يحل عليهم ذلك.

– وســيقولون حقــاً يا سيمياس ، وإن كانوا لا يدرون طبيعة الأمر. فالحق أنه خاف عليهم كيف أن الفلاسفة الحقيقيين يمارسون الموت، وكيف أنهم جديرون بالموت، وأى موت هذا.

(٥٥) أى الجمهور، أو العامة أو الغوغاء. وشبحها باعتبارها مصدراً ، زائفاً فى نظر أفلاطون ، للقيم والمعتقدات ، يخيم على هذه اللحظة من الحوار، وسيبعده سقراط فى ٦٤ جـــ١، ولكنه سيعود إلى الظهور مرات أخرى، أولها ٦٩هـــ.

(٥٦) كان أهل طيبة يحبون حياة الاستمتاع، ولا يتذوقون طعم حياة الزهد.

(٢)
الدفاع عن أمل سقراط
٦٤جـ-٦٩هـ

[٦٤جـــ] ثم قال : ولكن فلنتكلم نحن فيما بيننا، ولنُقرأ على هؤلاء القوم السلام (٥٧). ألا نعتبر أن الموت شيء ما؟

فتدخل سيمياس وقال : بلى، بالطبع.

- وهل هو شيء آخر غير انفصال النفس عن الجسد؟ وأليست حالة المــوت هى أن يكون الجسد بمفرده ومنفصلاً عن النفس وقائماً بذاته ، وأن تكون النفس من جهة أخرى بمفردها منفصلة عن الجسد وقائمة بذاتها؟ هل الموت شيء غير هذا، أم هو كذلك؟

فقال : كلا، بل هو هذا.

- فانظر إذن، أيها الطبيب، إن كنت ستتفق معى، [د] وأعتقد أننا بعد هــذا سنعرف على نحو أفضل الموضوع الذى نفحصه . هل تعتقد أنه من سمات الرجل الفيلسوف أن يجرى وراء ما يسمى باللذات ، كهذه مثلاً : لذة الطعام ولذة الشراب؟

فقال سيمياس : كلا ، على الإطلاق.

- أو لذات الحب ؟

- أبداً.

- ومــاذا عن الأوجه الأخرى للعناية بالجسد؟ هل تعتقد أنت أن مثل هذا الرجل سيجعل لها قيمة فى نظره؟ وخذ مثلاً حيازة الملابس التى تجعله يتميز عن الآخرين، وحيازة النعال وألوان الزينة التى تمس الجسد: هل يبدو

(٥٧) لأن سقراط سيتحدث مع الغريبين حديث الفحص العقلى والبرهان، وهو ليس شأن العامة.

اً لك أنه يجعل لها اعتباراً أم هو يحتقرها، [هـ] اللهم إلا إن كانت هناك ضرورة قاهرة تجبره على أن يأخذ منها بنصيب؟

فقال: بل يبدو لى أنه يحتقرها، هذا إن كان فيلسوفاً على الحقيقة.

فقال سقراط: إذن، فيبدو لك بوجه عام أن اهتمامات مثل هذا الرجل لا شأن لها بالجسد، بل إنه بقدر ما يستطيع هو يبتعد عنه، ويتحول على العكس إلى النفس؟

– أعتقد هذا.

– أو ليس من الواضح، إذن، من كل ذلك، أن الفيلسوف [٦٥أ] [٦٥] يخلص النفس إلى أقصى درجة ممكنة من علائق الجسد، وأنه لهذا يتميز عن كل البشر الآخرين؟

– هذا ظاهر.

– والكثرة الغالبة من الرجال، يا سيمياس، ألا ترى من غير شك أن من لا يجد لذة فى هذه الأمور، ولا يشارك فيها، فإن حياته لا تستحق أن تعاش، بل إن المرء يكاد يكون قريباً من الموت عندما لا يُلقى بالا إلى اللذات التى تأتى عن طريق الجسد؟

– إنه لحق كل الحق ما تقول.

– وماذا الآن عن الوصول نفسه إلى الحكمة(٥٨)؟ هل الجسم عقبة فى

(٥٨) "نفسه"، لأنه أخص ما يخص الفيلسوف (بحسب تفسير هاكفورث الذى يترجم "الوصول الفعلى"). والكلمة التى نترجمها "بالوصول" ktêsis تعنى أيضاً الامتلاك والحيازة، وهما متضمنان فى "الوصول". واستخدام هذه الكلمة أعظم ما يكون دلالة على تصور أفلاطون لشكل المعرفة الفلسفية (قارن معنى اللفظ فى ٦٦جـ٨ وهو "الامتلاك")، التى سيقول فى بعض المواضع من محاوراته (وهنا فى ٦٦أ٨) إنها تنحصر فى "الإمساك" بالمثل أو لمسها (بالعقل طبعا). "والحكمة" هنا ترجمة لـ phronêsis، ونفس الكلمة تعنى التعقل، أى حالة نشاط العقل (وهذا هو ما يجب أن يفهمه القارئ من كلمة intelligence حينما يقرأها فى إحدى الترجمات الإنجليزية أو الفرنسية لهذه الفقرة، فليس معناها هنا "الذكاء"). وقد فضلنا "الحكمة" على "الفكر"، لأن الكلمة الأولى تشير إلى "حصيلة" الإدراك العقلى الذى "سيصل" إليه الفيلسوف (أى "يدركه")، ويحصل عليه فيصير له ملكا.

هـذا السـبيل أم لا، إذا حدث [ب] وأخذه أحدٌ شريكاً فى البحث[٥٩]؟ وهاك مـثالاً عـلى ما أقصد: هل يحمل البصر أو السمع أية حقيقة للناس؟ أم أن الأمـر هو كما يقول لنا ويعيد الشعراء أنفسهما[٦٠]: أنه ليست هناك دقة[٦١] فيمـا نسمع أو نرى ؟ وإذا كان عضواً الإحساس فى الجسم هذان ليسا هما أنفسـهما لا دقيقيـن ولا يقينيين، فما أبعد أعضاء الحس الأخرى عن الدقة واليقين. ألا تبدو لك هكذا تلك الحواس؟

فقال : نعم ، تماما.

واسـتطرد سقراط فقال: فمتى، إذن، تدرك النفس الحقيقة[٦٢]؟ حينما تحـاول الـنفس تأمل شىء ما بمشاركة الجسم، فإنه من الواضح أنها تُخدع وتقاد إلى الخطأ بسببه.

[جـ] - حق ما تقول.

- والنفس، ألا تصل إلى إدراك واضح لشىء[٦٣]من الموجودات، إذا كان هذا يمكن أن يتم بطريقة ما، بإعمال العقل [والبرهان]؟

- نعم .

---

(٥٩) عندما يقرأ القارئ "الفحص" أو "البحث"، فإن المقصود دائماً هو التأمل العقلى المنظم سواء أكان الفيلسوف يقوم به بمفرده (أفلاطون سيقول "نفس الفيلسوف") أم فى حواره مع آخرين. أنظر فى نفس النص ب ١٠.

(٦٠) لأنهم ليسوا فى العادة مصدراً للحقيقة، ففن الشعر عند أفلاطون هو فن التمويه.

(٦١) akribes . هنا تظهر الدقة، ومعها بعد سطور اليقين والوضوح، كمميز للمعرفة الفلسفية. بعد الهجوم على الجسد بعامة يبدأ الهجوم على الحواس، ولكن باعتبارها من أعضاء الجسد.

(٦٢) معنى "الحقيقة" هنا يظهر مختلفاً بعض الشىء عنه فى ب ٢ فوق، والمقصود هنا هو الحقيقة ذاتها، أى الحقيقة الوجودية (نسبة إلى الوجود الثابت الخالد القائم بذاته، وسنستعمل هذه الصفة بهذا المعنى وحده دائماً).

(٦٣) سنترجم ti اليونانية فى الأغلب "بشىء" أو "أحد"، وحينما يكون السياق سياق الحديث عن الحقائق فإن ذلك سيعنى أحد المثل. وهكذا فإن "الموجودات" تعنى الحقائق الموجودة وجوداً فعلياً، وليس الموجودات الحسية.

- ومــن جهة أخرى، فإن النفس تقوم بإعمال العقل على أفضل وجه حينما لا يزعجها شيء من هذا، لا السمع والبصر ولا الألم ولا لذة ما (٦٤)، بل حينما تكون، إلى أكبر درجة ممكنة، منفردة قائمة بذاتها(٦٥) وقد انفصلت عــن الجسد. وحينما لا يكون لها، بقدر الاستطاعة، اشتراك معه أو رباط، فإنها تتطلع إلى الوجود الحقيقى وتهفو إليه(٦٦).

- هو كذلك.

- إذن، فهــنا أيضــاً تحتقر نفسُ الفيلسوف [د] الجسد وتهرب منه، وتسعى، على العكس، إلى أن تكون قائمة بمفردها.

- والآن يــا ســيمياس، مــاذا عما يلى(٦٧)؟ هل نقول بأن العدل فى ذاته(٦٨) شيء موجود أم لا؟

- بل نقول بذلك على التأكيد، وحق زيوس.

- وكذلك أن الجمال شيء وأن الخير شيء؟

- وكيف لا؟

- ولكــن هل حدث لك من قبل مرة واحدة أن رأيت بعينيك مثل هذه الأشياء؟

فأجاب سيمياس : البتة.

- فهــل رأيــتها بحاسة أخرى من حواس جسمك؟ وأقصد كذلك كل شيء: مثل العظيم(٦٩)، والصحة، والقوة، وفى كلمة واحدة أقصد جوهر كل

(٦٤) أى لا يزعجها الجسم لا فى لحظات معرفته ولا فى لحظات افعاله.
(٦٥) autê kath auten .
(٦٦) النفس تهفو بكلها إلى الوجود الحقيقى، وتطلعها إليه ليس مجرد تعلق عقلى.
(٦٧) قسم جديد فى الفحص يبدأ .
(٦٨) حرفياً "العدل ذاته" . لاحظ كلمة "شيء" التالية، وراجع فوق، هامش ٦٢.
(٦٩) أو "الكبر"، مقابل الصغر، وهما "المثالان" اللذان يرجع إليهما كل ما هو كبير أو صغير.

الأشــياء الأخــرى جميعها[٧٠] ، [هـ] أى ما هو[٧١] كل شيء حقيقةً. فهل يــتأمل[٧٢] المــرء عن طريق الجسم ما هو حقيقى إلى أكبر درجة فى هذه الأشـياء؟ أم الأمــر هــو بالأحرى أن ذلك الشخص منا الذى يكون قد هيأ نفســه[٧٣] عــلى أفضــل وأدق وجــه لكى يفكر فى الشيء ذاته الذى يقوم بفحصــه، ذلك الشخص أليس هو من سيقترب أعظم اقتراب من معرفة كل واحد من الأشياء[٧٤]؟

- هذا مقطوع به.

- ولكــن ذلك الذى سيستطيع فعل هذا على أنقى[٧٥] وجه، أليس هو من سيقترب من كل شيء، بقدر الإمكان، بالعقل[٧٦]، وبالعقل وحده؟ والذى لن يصطحب معه فى فعل تعقله لا البصر ولا أية حاسة أخرى، [٦٦أ] ولن يجعــل واحــدة منها ترتبط ببرهنته[٧٧]، بل سيستخدم العقل ذاته قائماً بذاته ليجــرى وراء صــيد[٧٨] الموجودات كلٍ منها فى ذاته قائماً بذاته وخالصاً، وذلك بعد أن يكون قد تخلص[٧٩] إلى أقصى درجة بقدر الإمكان من عيونه ومــن آذانــه، بل، إن كان يمكن قول هذا، ومن جسده جملة، حيث إنه هو الــذى يُدخــل الاضطراب على النفس ولا يسمح لها، عندما تدخل فى صلة [٦٦]

(٧٠) إذن فهناك مثل عقلية موجودة بذاتها لكل شيء، وما سبق ليس إلا أمثلة وحسب.

(٧١) هنا تظهر كلمة ousia الشهيرة، ويمكن أن تترجم كذلك بالجوهر أو الماهية.

(٧٢) theoretai . الكلمة العربية، كاليونانية تماماً، تعنى النظر بكل معانيه. ومن هنا كانت معرفة الحقيقة معرفة بالحدس، أى بالنظر المباشر بعين العقل.

(٧٣) كل ما سيلى حتى ٦٩هـ هو تفضيل لمعنى هذه التهيئة وهذا التدرب.

(٧٤) من الأشياء الحقيقية، أى الموجودات العقلية ، أى المثل ذاتها.

(٧٥) لاحظ هنا ظهور مفهوم النقاء والخلوص فى هذا السياق المعرفى. لكن كلمة katharos تعنى كذلك أخلاقياً "الطاهر"، وسيأتى بعد قليل الحديث عن الطهر .

(٧٦) dianoia ، أو الفكر.

(٧٧) logismos . والترجمة الحرفية هى : "ولن يجر واحدة منها مع [أو : وراء] برهنته".

(٧٨) يمكن أن يعنون مدخل إلى فلسفة أفلاطون بعنوان : "أفلاطون أو صيد الحقيقة". راجع فوق، هامش ٥٨.

(٧٩) راجع ٦٦ جـ.

معـــه، بالوصـــول إلى الحقيقة وإلى التأمل العقلى[٨٠]؟ أليس هذا الشخص، ياســيمياس، هــو الــذى سيصل إلى الإمساك بالحقيقة، إن كان هناك على الإطلاق من سيكون ذلك ممكناً له؟

فصـــاح ســيمياس : إنـــه لحق أعظم الحق ما تقول يا سقراط. [ب] واستطرد سقراط: فهناك ضرورة[٨١]، إذن، أن يتوصل من لهم الحق فى أن يُطلق عليهم اسم الفلاسفة [٨٢]إلى رأى كهذا، بحيث يقولون لبعضهم البعض أشـــياء مـــن هذا القبيل :[٨٢مكرر] "إنه لمن الممكن حقاً أن يكون هناك شىء كالدرب الذى يقودنا [مصاحباً العقل فى بحثه][٨٣]، وهو أنه طالما أن الجسد معـــنا وأن نفسنا ستظل مختلطة بهذا السوء، فلن نحوز أبداً، وكما يجب، ما نهفـــوا إليـــه، ونحن نقول إن ما نهفوا إليه هو الحقيقة. ذلك أن الجسم يضع أمامـــنا ألف عائق وعائق بسبب الحاجة التى فرضت علينا [جـــ] أن نطعمه وأن نرعاه. وإلى جانب هذا فقد تصيبنا الأمراض وتمنعنا من متابعة صيدنا للوجود الحقيقى. وهو كذلك يملؤنا بألوان الحب والشهوة والخشية، وبأوهام مـــن كل نوع وبالكثير من السخافات ، حتى أنه ، كما قيل بحق، لا يصبح فى الواقع ممكناً لنا بسببه أن نتأمل عقلياً أى شىء أياً ما كان. أما الحروب والخلافـــات والمعـــارك فـــليس هـــناك ما يسببها إلا الجسم وشهواته، فكل الحـــروب تنشأ بسبب [الرغبة فى] امتلاك الثروات ، ولكن إذا كان امتلاك

(٨٠) هكذا نترجم هنا phronêsis. وواضح أنه يمكن أن نضيف إلى المقصود حصيلة هذا التأمل فنرجع إلى معنى "الحكمة"، أى مضمون العلم (راجع فوق، هامش ٥٨). وسنترجم نفس اللفظ فى ٦٦هـــ ٣ وفى ٦٨ أ ٢ "بالفكر".

(٨١) حينما يقول أفلاطون " من المحتمل " أو "من الضرورى"، فإنه يقصد فى كل حالة ما يقول. ومعنى الفرض (أى الوجوب) هنا واضح . وراء هذا كله أن الفلسفة واحدة ودربها واحد.

(٨٢) كثيراً ما يقابل القارئ التمييز بين الفلاسفة الحقيقيين والمزيفين (وهؤلاء هم أصدقاء الجسد، انظر ٦٨ب-جـــ).

(٨٢ مكرر) حديث يستمر حتى ٦٧ب.

(٨٣) انظر مقدمة هذا القسم، وتعليق ها كفورث على هذا النص.

الـــثروات [د] ضرورة علينا، فما ذلك إلا بسبب الجسم، [وهكذا نكون] عبيداً علينـــا العناية بأمره. وبسببه أيضاً لا يتوفر لنا الفراغ(٨٤) للفلسفة نتيجة لكل هذا. ولكن أسوأ ما فى الأمر كله أنه، حتى لو ترك لنا بعض الفراغ واتجهنا نحو فحص شيء، فإنه ينقض علينا من جديد فى بحوثنا من كل ناحية حاملاً معه الإزعاج والاضطراب، ويذهلنا إلى حد أننا لا نستطيع بسببه تمييز(٨٥) الحقيقة. وهكذا يظهر لنا بالفعل أنه إذا كان لنا أن نعرف على الإطلاق شيئاً معرفة خالصة [هـ] فإن علينا أن نبتعد عنه، وأن تتأمل النفس ذاتها الأشياء ذاتهـــا. وعند ذلك ، فيما يبدو ، فإننا سنحوز ما نهفوا إليه ونعلن أننا نحبه، ألا وهـــو الفكـــر، بعـــد أن نموت، وهذا هو ما تعلنه الحجة، أما بينما نحن أحيـــاء، فـــلا. وإذا كان من غير الممكن أن نعرف، بمصاحبة الجسد، شيئاً معرفة خالصة، فأحد شيئين: إما أنه لن يكون ممكناً على الإطلاق أن نحوز تـــلك المعرفة، وإما أن يكون ذلك بعد الموت. [٦٧أ] ففى هذه الحالة تكون [٦٧] النفس بمفردها قائمة بذاتها ومنفصلة عن الجسد، أما قبلها فلن تكون كذلك. وطالمـــا سنكون أحياء فإن الطريقة، فيما يبدو، التى ستجعلنا أقرب ما نكون إلى تـــلك المعـــرفة هى ألا تكـــون لنا، إذا استطعنا ذلك بقدر الإمكان ، مع الجســـد معاشـــرة، وألا نشترك معه فى شيء، اللهم إلا فى حالة الضرورة القاضـــية، وألا نـــترك أنفسنا تلوثها طبيعته، بل أن نتخلص منها ونتطهر، وذلـــك حـــتى تأتى اللحظة التى ينجينا فيها الإله نفسه(٨٦). متطهرين هكذا، بتخلصـــنا مـــن جـــنون الجسد، فإنه لمن المحتمل أن نكون مع موجودات مماثـــلة(٨٧)، وأن نعـــرف نحن [ب] بأنفسنا كل ما هو نقى خالص. هذه هى

(٨٤) ليس مصادفة أن يأتى ذكر الفراغ بعد ذكر العبودية، فخاصية المواطن الحر هى الفراغ. ويجب أن نتذكر طبيعة النظام السياسى اليونانى عندما نقرأ ما يقوله أفلاطون عن عبودية الجسد، وعن أن النفس يجب أن تكون له السيد.

(٨٥) kathorân، وهو فعل يعنى أصلاً الإبصار، ولكنه يستخدم هنا على مستوى الإدراك العقلى.

(٨٦) إشارة إلى الحديث السابق عن رفض الانتحار.

(٨٧) أى الطاهرة الخالصة النقية هى الأخرى.

الحقيقة بلا شك. فليس من المسموح به أن يلمس غير النقى ما كان نقياً"[88].

هـذا هـو، ياسـيمياس، فيمـا أعتقد، ما يجب أن يقوله بعضهم لبعض كل المحبين الحقيقيين للمعرفة، وأن يعتقدوا فيه. أولا يبدو لك الأمر كذلك؟

– بل هو كذلك تماماً يا سقراط.

فقـال سـقراط : فإن كان كل هذا صحيحاً، أيها الصاحب ، فالأمل عظيم أننى حينما أصل إلى حيث أذهب، سأحوز هناك، وعلى نحو مُرض، إن كـان ذلك ممكناً فى أى مكان، على ما بذلنا من أجله هذا الجهد العظيم خـلال حياتنا السابقة، بحيث أن [جـ] هذا الرحيل الذى يُفرض علىَّ اليوم يصـحبه أمـل طيب عندى وعند كل رجل آخر يرى أن عقله[89] قد تهيأ، على اعتبار أنه قد تطهر.

فأجاب سيمياس : تماماً.

– أمـا عـن التطهر، أفلا ينحصر، كما قيل فى البرهنة السابقة منذ لحظـة[90]، فى انفصال النفس بقدر الإمكان عن الجسد، وفى تعويدها على أن تـلم أطرافها من كل ناحية وأن تتجمع، وأن تحيا بقدر المستطاع، سواء فى الحاضر الآن أو فيما [د] سيلى[91]، وحيدة قائمة بذاتها، وقد تحررت من الجسم كما يُتحرر من القيد؟

فأجاب : تماماً.

---

(88) أو "أن يلمس غير الطاهر ما كان طاهراً". وهذا تطبيق هام، معرفى وأخلاقى معاً، لمبدأ خطير فى نظرية المعرفة الأفلاطونية (وعند كثيرين من غير أفلاطون من اليونان) : الشبيه يعرف الشبيه (وكذلك: لا يعرف الشبيه إلا الشبيه). ولعل تأثير العقائد الأورفية هنا كبير كذلك. وبهذه الكلمات ينتهى حديث الفلاسفة الذى بدأه سقراط فى ٦٦ ب.

(89) dianoia . والمعنى أنه ما دام العقل قد تطهر، فإنه يكون قد تهيأ واستعد أحسن استعداد للوصول إلى معرفة الحقيقة.

(90) أى فيما بعد الموت.

(91) هذا هو هدف الفيلسوف . راجع ٦٣ ب، ٦٥ أ ، ٦٦هـ...

– وأوَ ليــس هذا هو ما يسمى بالموت: تحرر النفس وانفصالها عن الجسد؟ فكانت إجابته: بلى، بلى، هو كذلك تماماً.

– ولكن تحررها هو، كما كنا نقول، ما يصبو إليه دائماً وإلى أقصى درجــة المشــتغلون بالفلســفة على الحقيقة، وهم وحدهم. وما يتدرب عليه هــؤلاء الفلاســفة ليس شيئاً آخر غير هذا: التحرر والانفصال عن الجسد. أليس كذلك؟

– هذا واضح.

– فســيكون إذن مــن المضحك، كما كنت أقول فى البداية (٩٢)، أن رجلاً، كان [هــ] يمرن نفسه في حياته على العيش فى حالة أقرب ما تكون إلى حالة الموت، يثور عندما تَمْثُل أمامه هذه الحالة؟

– سيكون هذا مضحكاً ، وكيف لا يكون كذلك؟

فاســتطرد ســقراط : الحق والواقع، إذن يا سيمياس، أن المشتغلين حقيقــةً بالفلســفة يــتدربون على الموت، وهم أقل البشر خوفاً من حضور المــوت. افحــص الأمر على ضوء ما يلى(٩٢مكرر) : إذا هم كانوا فى نزاع كــامل مــع الجسد، ويرغبون فى أن تكون النفس وحدها قائمة بذاتها، هذا عــلى حيــن أنهــم يصابون بالذعر ويثورون عندما يحدث هذا، ألن يكون تناقضــاً صارخاً من جانبهم إذا هم لم يصبهم [٦٨أ] الرضا عن الذهاب إلى [٦٨] هــذا المكان الذى يأملون، فور وصولهم إليه، أن يبلغوا فيه ما كانوا يحبونه أثــناء حياتهم، وما كانوا يحبون هو الفكر، وأن ينفصلوا عن ذلك المرافق لهــم، والذى كانوا فى نزاع معه؟ وكثيرون هم هؤلاء الذين، وقد مات لهم بشر، صبى صاحب أو زوجة أو ولد، أرادوا، برغبتهم، الذهاب إلى هاديس يحــركهم هــذا الأمل: أمل أن يروا هناك من يشتاقون إليهم وأن يبقوا فى

---

(٩٢) هنا يعود أفلاطون إلى مفهوم "الكثرة"، ويقابلها بالفيلسوف الحقيقى. وراجع ٦٣هــ وما بعدها.

(٩٢مكرر) نلمح هنا إضافة جديدة إلى الحجة، ونفَسا جديدا من حيث الكتابة عند المؤلف.

صـــحبتهم . والآن، فإذا كان أحدهم مغرما حقيقةً بالحكمة، وممسكاً فى قوة بأطـــراف هذا الأمل نفسه ، وهو أنه لن يلقاها فى مكان آخر على الإطلاق وبمعنى [ب] الكلمة إلا فى هاديس، هذا الرجل هل سيثور وهو يموت، وألن يســعد بأن يكون فى ذلك العالم نفسه؟ إنه لواجب أن يعتقد ذلك، يا صديقى، إن كان فيلسوفاً حقيقياً، لأنه سيعتقد اعتقاداً قوياً فى هذا: أنه لن يلقى الحكمة خالصـــة فى أى مكـــان آخـــر عـــلى الإطلاق إلا هناك. فإن كان كل هذا صـــحيحاً، ألـــن يكون من الخارج على المعقول خروجاً عظيماً ، كما كنت أقول منذ قليل، إذا ما أصيب مثل هذا الرجل بالذعر أمام الموت؟

فأجـــاب ســـيمياس : نعـــم خروجاً عظيماً، وحق زيوس. فاستطرد ســـقراط: إذن، أفلا يشهد فى نظرك شهادة كافية أن هذا الرجل ليس صديقاً للحكمة، [جـ] هو بل صديق للجسد، إذا حدث ورأيته يثور وهو على وشك المـــوت؟ وألن يحدث أن يكون هذا الرجل نفسه محباً للثروة ومحباً لمظاهر التشريف، إما لهذه أو تلك، وإما لهما معاً؟

فأجاب : هو كذلك تماماً على نحو ما تقول.

فقال سقراط : والآن ، يا سيمياس، ما يسمى بالشجاعة، أليس هو مما يليق إلى أكبر درجة بمن يتجهون هذه الوجهة؟

فأجاب : الأمر كذلك بلا أدنى شك.

– والاعتدال إذن، أو ما تسميه الكثرة من الناس بالاعتدال ، أى ألا يترك المرء الرغبات تغمره بل أن يعاملها فى استهانة ويكبح جماحها، أليس هذا هو شأن من يستهينون بالجسد ويعيشون فى الفلسفة وحدهم؟

[د] فأجاب : بالضرورة.

واستطرد سقراط: وإذا أنت رغبت فى التفكير فى تلك الشجاعة التى نجدها عند الآخرين، وكذلك فى اعتدالهم، إذن لبدا لك ذلك أمراً غريباً.

– وكيف ذلك يا سقراط؟



فأجـــاب : أنت تعلم أن الموت يعتبر عند كل الآخرين من بين أعظم الشرور.

فقال : وكيف لا أعلم ذلك!

– ولكـــن هـــؤلاء الشـــجعان الذين قد يحدث ويجابهون الموت، ألا يجابهونه خوفاً من شرور أعظم؟

– هو كذلك.

– وهكـــذا، فـــإنهم جميعاً شجعان بسبب الخوف ولأنهم يخافون، عدا الفلاســـفة. ولكـــن أليـــس من المناقض للعقل أن يكون امرؤ شجاعاً بسبب الخوف وبسبب الجبن؟

[هـ] – بالطبع.

– وماذا عن المسيطرين على أنفسهم من بينهم؟ أليسوا فى نفس تلك الحالـــة، حيث إنهم معتدلون بسبب نوع من الاختلال [٩٣]؟ وقد نقول إن هذا غيـــر ممكن، ولكن اعتدالهم هذا الساذج يردهم إلى حالة كهذه: فهم يخشون أن يحرموا من بعض الملذات تحت تأثير بعضها الآخر الذى يسيطر عليهم. ورغـــم أنهم يسمون اختلالاً [٦٩أ] أن يكون المرء واقعاً تحت حكم اللذات، إلا أن هـــذا لا يمنع من حدوث أنهم يسيطرون على بعض اللذات بسبب أن بعضـــها الآخر يسيطر عليهم. وهذا يشبه ما كنت أقول منذ لحظة من أنهم، على نحو ما ، معتدلون بسبب الاختلال. [٦٩]

– يبدو هذا بالفعل.

– وربمـــا لـــم تكن هذه ، يا سيمياس الموفق، هى الطريقة الصائبة للتـــبادل فى ميدان الفضيلة: تبادل لذات بلذات، وأحزان بأحزان، ومخاوف بمخـــاوف، الأكبر منها مكان الأقل، كما لو أن الأمر أمر تعامل مالى. إنما

(٩٣) المقصود ضد النظام.

العملة الوحيدة الصالحة التى يجب أن يتم تبادل كل هذا بها هى الحكمة(٩٤). [ب] فبها وعن طريقها تشترى وتباع فى الحق الشجاعة أو الاعتدال أو العدالة، وبصفة عامة الفضيلة الحقة، ما دامت الحكمة تصطحبها(٩٥). وسواء فى هذا إن أضيفت أو إن نقصت ملذات أو مخاوف أو كل الأشياء التى من هذا القبيل. أما إن انفصلت هذه الأشياء عن الحكمة وتبودلت بعضها لقاء البعض، فلن تكون هذه الفضيلة إلا نوعاً من الرسم الخادع للنظر، وجديرة فى الحقيقة والواقع بالعبيد، ولن تكون فيها صحة(٩٦) أو حقيقة. فالحقيقة فى الواقع [جـ] ما هى إلا نوع من التطهر من كل ما شابه هذا، وكذلك الاعتدال والعدالة والشجاعة، بل إن الحكمة ذاتها هى أداة للتطهر. وإنه لمن المحتمل أن أولئك الذين أسسوا لنا "الأسرار"(٩٧) لم يكونوا رجالاً يستهان بهم، فقد قالوا لنا فى الحق منذ قديم، ولكن رمزاً، إن من يذهب إلى هاديس، وهو لم يتطهر ولم يلقن الأسرار، سيظل مغموراً فى الطين، أما المتطهرون ومن لُقنوا الأسرار فسيكون مقامهم، عند وصولهم إلى هناك، إلى جوار الآلهة. وكما يقول الخبراء بالأسرار فإنهم "كثيرون من يرفعون الصولجان، [د] ولكن قليلاً منهم هم المجذبون"، وهؤلاء ليسوا، فى رأيى، غير من اشتغلوا بالفلسفة على الوجه الصحيح(٩٨). أما عنى، فإنى لم أهمل شيئاً أثناء حياتى، بقدر استطاعتى، من أجل أن أكون من بين هؤلاء، وقد سعيت نحو هذا بكل الطرق. أما إن كان سعيي كان على ما

---

(٩٤) أن نصير معتدلين وغير ذلك من أجل الحكمة، وليس من أجل شيء آخر. ولنتذكر مذهب سقراط: الفضيلة معرفة.

(٩٥) وهى حقة، لأن الحكمة تصطحبها.

(٩٦) أى نقاء. والصحيح هو الخالص، وعكسه الفاسد. صلة "الصحة" بالحقيقة عند أفلاطون موضوع طريف، لأن تأثره بالطب عظيم.

(٩٧) أو "تعاليم الدخول إلى الأسرار" الدينية، والأورفية خاصة.

(٩٨) فى كل الإشارات إلى "الأسرار" الدينية ، نجد أفلاطون يستخدمها سلما يرتفع به ومنه إلى مفهومات عقلية، ويضع لها بدائل أو مقابلات فى عالم الفلسفة. والمقصود فى النص الأورفى المثبت أن الذين جذب الإله نفوسهم إليه وحل فيها، أى الملهمون، قليلون بين المشتركين فى الاحتفالات الدينية، والتى كان يحمل فيها المشتركون عصيًا فيما يبدو.

ينـبغى، وإن كـنت وصلت إلى شىء، فإننا سنعرف اليقين بخصوص هذا عندما نصل إلى هناك ، إن شاء الإله، بعد قليل. هذا هو ما أعتقد.

واسـتمر قائلاً : ها هو ذا إذن، يا سيمياس وأنت يا كيبيس ، دفاعى عـن أنه يحق لى أن أترككم أنتم وأسيادى[٩٩] هنا بغير أن [هـ] يشق علىَّ تحمـل ذلـك، وبغير أن أثور، وذلك لاعتقادى أننى سألقى هناك، على نحو ليـس أقل من هنا، أسياداً طيبين وأصحاباً طيبين[١٠٠]. أما العامة فلا يوحى هـذا إليهم إلا شكا. والآن، إذا كنت نجحت فى أن يكون دفاعى أكثر إقناعاً فى نظركم مما كان فى نظر القضاة الأثينيين، إذن فسيكون هذا عظيماً.

(٩٩) أى الآلهة.

(١٠٠) أى آلهة أخياراً وبشراً أخياراً. قارن "الدفاع"، ٤١ جـ، وما بعدها.

(٣)

البرهنة على خلود النفس

(أ) صعوبة يعرضها كيبيس وفحصها – برهان الأضداد
٦٩هـ - ٧٢د

[٦٩هـ] بعد أن تحدث سقراط على هذا النحو، تناول كيبيس الكلمة وقال: لقد تكلمت يا سقراط، فيما بدا لى كلاماً جميلاً [٧٠أ] بصفة عامة، [٧٠] ولكن فيما يخص موضوع النفس فإن قدراً كبيراً من الشك يملأ صدور الناس: فما الذى يمنع، بعد أن تفارق النفس الجسد، ألا تصبح فى أى مكان بعد ذلك، وأن تفسد وأن يُفقد أثرها فى نفس اليوم الذى يموت فيه الإنسان، وأنها ما أن تغادر الجسد وتبتعد عنه، حتى تتشتت كأنها نَفَس أو دخان، وأن تتبدد فى الهواء ولا يعود لها وجود فى أى مكان؟ ذلك أنها لو كانت على نحو ما مجمّعة أطرافها قائمة بذاتها، وقد ابتعدت عن تلك الشرور التى عدّدتها منذ قليل، إذن لكان الأمل جميلاً كبيراً [ب]، يا سقراط، أن يكون الأمر حقيقة على نحو ما تقول. ولكن الذى يتطلب تأكيداً[١٠١] وإقناعاً كبيرين، فيما يبدو هو [بيان] كيف أن النفس تظل موجودة بعد موت الإنسان، وكيف أنها تحتفظ بنوع من النشاط وبالفكر[١٠٢].

– حق ما تقول يا كيبيس، قال سقراط. ولكن ماذا نفعل؟ هل تريد أن نتحدث عن تلك الأمور بالتفصيل[١٠٣]، لكى نرى إن كان ذلك محتملاً أم لا؟ فرد كيبيس: عن نفسى على الأقل، فإنه سيسرنى أن أستمع إلى رأيك بخصوص هذه الموضوعات.

---

(١٠١) paramuthia .

(١٠٢) أى أنها ستظل حية وستظل مفكرة، وهو شرط العلم، و"الفكر" هنا ترجمة لـ phronêsis، ويرى القارئ أنه لا يمكن أخذ "الحكمة " ترجمة لهذا اللفظ هنا.

(١٠٣) ما سبق كان عرضاً أساسياً . من هنا يبدأ التعمق والتفصيل.

فقـــال سقراط : يبدو لى أنه لو كان بعضهم [جـــ] يسمعنا الآن، فإنه لـــن يقـــول، حتى لو كان مؤلف كوميديات، إننى أثرثر(١٠٤) وأتكلم فيما لا يعنينى. ومادام هذا هو رأيك، فيجب إذن أن نفحص الأمر فى دقة وتفصيل.

ولنســـر فى فحصــــه عـــلى نحـــوٍ مثل هذا: هل توجد نفوس البشر المـــتوفين فى هـــاديس أم لا ؟ وهـــناك مذهب(١٠٥) معين قديم أتذكره الآن، ويقول إن النفوس التى أتت من هنا توجد هناك، ومن جديد فإنها ستعود إلى هـــنا، وتولد من الموتى. فإذا كان الأمر كذلك، أى إذا كان الأحياء ينشأون من المتوفين، [د] أفلن ينتج عن هذا أن نفوسنا تعيش هناك؟ ذلك أنها ما كان يمكـــن أن تكون من جديد لا إذا كانت موجودة، وعلى وجودها هذا سيكون هـــناك دليل كاف(١٠٦) إذا أصبح واضحاً لنا بالفعل أن الأحياء لا يأتون من أى شــــىء آخـــر إلا مـــن الموتى. أما إن لم يكن ذلك كذلك، فسيكون علينا البحث عن حجة أخرى.

فقال كيبيس: هو كذلك تماماً.

فقال سقراط : إذن فلا تقصر بحثك على الإنسان فقط، إن أردت فهم هـــذا فى يسر، بل فليمتد بحثنا إلى كل أنواع الحيوان والنباتات، أو فى كلمة واحـــدة، إلى كـــل مـــا هو ذى نشأة وتكون(١٠٧)، [هـــ] ولننظر إن كان كل أولئك ينشأون على هذه الطريقة: الأضداد من الأضداد وليس من شىء آخر (وذلـــك فى حالة وجود هذه العلاقة)، فيكون للجمال مثلاً ضد هو القبح فيما نقـــول(١٠٨)، وللعدل ضد هو الظلم، إلى غير ذلك من آلاف الأمثلة. فلننظر .

---

(١٠٤) لعله يقصد أرستوفانيز الشاعر الكوميدى. ويبدو أن سقراط كان متهماً بالثرثرة عند مواطنيه (انظر محاورة "ثياتيتوس"، ١٩٥ ب-جـــ).

(١٠٥) logos. والمقصود قول مأثورذو طبيعة دينية. ولاحظ أن سقراط يبدأ من التراث ليرتفع إلى البرهان، والتراث الدينى بطبعه يقرر ولا يبرهن.

(١٠٦) سيفصله سقراط بعد لحظات.

(١٠٧) بهاتين الكلمتين معاً نترجم هنا genesis .

(١٠٨) أو "على نحو ما" pou.

إذن في هـــذا : إن كانت هناك ضرورة تقضي بأنه إذا كان هناك ضد، فإنه لا ينشـــأ هو نفسه من أي شيء آخر إلا من ضده نفسه. مثلاً : حينما يصير شيء ما كبيراً، أليست هناك ضرورة ما تقضي بأنه كان صغيراً من قبل أن يصير بعد ذلك كبيراً؟

- نعم

- وإذا مـــا صار أصغر، أليس من حالة الكبر التي كان عليها [٧١أ] [٧١] أنه يصير أصغر بعد ذلك؟

- فأجاب : هو كذلك.

- وهكذا بالطبع يأتي الضعيف من القوى، والأسرع من الأبطأ؟

- تماماً.

- كيف؟(١٠٩) إذا حدث وأصبح شيء أسوأ مما كان، ألن يصبح كذلك من حالة كان فيها أحسن؟ وإذا صار أعدل فمن حالة كان فيها أظلم؟

- وكيف يُنكر هذا؟

فقـــال : إذن فنحن متيقنون بما فيه الكفاية من هذا: أن كل شيء ينشأ على تلك الطريقة، أي الأشياء المتضادة من أضدادها.

- تماماً.

- وشـــيء جديد : هناك أمر نجده في هذه الأشياء ، وهو أن بين كل ضد وضده هما الاثنين نشأتين، [ب] واحدة من أحدهما إلى الآخر، وأخرى مـــن جديـــد مـــن هذا إلى ذاك: فبين شيء أكبر وآخر أصغر هناك الزيادة والنقصان. أفلا نقول على هذا النحو إن أحدهما يزيد والآخر ينقص؟

فأجاب : نعم .

(١٠٩) في كل ترجمتنا، "كيف؟"، وهي عادة مقابل لـــ ti de ، قد تستخدم للتعجب، أو للانتقال من مرحلة إلى أخرى في البرهنة، أو لأخذ النتائج.

- ونفس الأمر مع ما ينفصل وما يتصل ، ومع ما يبرد وما يسخن، وهكـذا مـع كـل شيء. وحتى إذا كنا في بعض الأحيان لا نستخدم أسماء الأضـداد ، فإن الواقع يشير إلى أن الأمر يكون على هذا النحو بالضرورة: أن الأشـياء تنشـأ من بعضها البعض، وأن عملية النشأة تكون متبادلة بين الشيء والشيء الآخر.

فأجاب : هو كذلك تماماً.

[جـــ] فاسـتطرد سقراط : كيف إذن ؟ أو ليس للحياة ضد، كما أن لليقظة ضداً، هو النوم؟

فقال : بلى، تماماً.

- وما هو ؟

فقال : هو الموت.

- إذن فمـن بعضـهما همـا ينشآن، إذا كانا ضدين، وتكون بينهما نشأتان ماداما اثنين؟

- وكيف يُنكر هذا؟

فقـال سـقراط : والآن سـأتحدث أنا عن أحد هذين الزوجين الذين ذكـرتهما لـك منذ لحظة، عنه هو نفسه وعن نشأتيه، أما أنت فتتحدث عن الآخـر. فأقول إذن إن هناك من جهة النوم، ومن جهة أخرى اليقظة، وإن من النوم تتنشأ اليقظة، [د] ومن اليقظة النوم، وإن إحدى نشأتيهما هي النوم مـن جهة واليقظة من جهة أخرى. هل هذا واضح أمامك بما فيه الكفاية أم ليس واضحاً؟

- بل هو كذلك تماماً.

فاستطرد سقراط : والآن تحدث أنت الآن على نفس النحو عن الحياة والموت [١١٠]. أو لست تقول إن ضد الحياة هو الموت؟

- هذا هو ما أقول .

- وإن كلا منهما ينشأ من الآخر؟

- نعم .

- فماذا يخرج إذن مما هو حى؟

فقال : ما هو ميت.

فاستطرد سقراط : وماذا يخرج مما هو ميت؟

فأجاب : من الضرورى[١١١] الإقرار بأنه الحى.

- فمما هو ميت إذن، يا كيبيس، تنشأ الكائنات الحية والبشر الأحياء.

[هـ] فقال : هذا هو ما يظهر

فقال : إذن فنفوسنا تكون فى هاديس.

- يبدو هذا .

- ولكن من نشأتى هذين الضدين هناك واحدة أمرها واضح: فواقعة الموت واضحة من غير شك ، أم لا؟

فقال : بل هى كذلك تماماً.

واستطرد سقراط : فماذا نحن فاعلون ؟ ألن نعادل هذه النشأة بتلك المقابلة لها، أم أن الطبيعة[١١٢] ستكون عرجاء من هذه الناحية؟ أليست هناك ضرورة تقضى بإعطاء فعل الموت نشأة أخرى مضادة له؟

فقال : هى ضرورة مطلقة لا شك.

- فما هى تلك النشأة المضادة؟

(١١٠) وبهذا يصبح المتحاور مسئولاً عن النتائج.
(١١١) طبقاً لما تم الإتفاق عليه سابقاً. انظر ٧٢ أ.
(١١٢) يظهر هنا لأول مرة فى "فيدون" مفهوم الطبيعة phusis، والتأكيد هنا هو على توازن عمليات الطبيعة.

– فعل البعث.

– فاستطرد : إذن ، فإذا كان لفعل الميلاد من جديد وجود، فإن النشأة مما هو [٧٢أ] ميت إلى الأحياء ستكون هى فعل البعث. [٧٢]

– تماماً.

– إذن، فهذا متفق عليه فيما بيننا : الأحياء يخرجون من الأموات كما[١١٣] أن الأموات يخرجون من الأحياء. وما دام الأمر كذلك فقد بدا لى أن هذا برهان كاف على ضرورة أن تكون نفوس الموتى موجودة فى مكان ما، وأنها من هناك تعود إلى الظهور.

فقال كيبيس : إنه ليبدو ، يا سقراط ، مما اتفقنا عليه، أنه من الضرورى أن يكون الأمر كذلك.

فرد سقراط : فانظر الآن كيف أننا كنا محقين، فيما أعتقد أنا، فى أن نتفق على هذا[١١٤]. ذلك أنه إذا لم يكن هناك تبادل دائم بين الأشياء التى تظهر إلى الوجود [ب] من بعضها إلى البعض، وكأنها تدور دورة دائرية[١١٥]، بل كأن النشوء يحصل فى خط مستقيم من شىء إلى ضده المواجه فقط ، ودون العودة من جديد إلى الشىء الآخر، وبدون اتخاذ الوجهة الأخرى، فإنك ستجد أن كل الأشياء سيكون لها فى النهاية نفس الشكل[١١٦]، وستعانى من نفس الحالة ، وسيتوقف نشوء الأشياء.

فسأله كيبيس : كيف هذا؟

---

(١١٣) أو "بقدر". والجملة فى الأصل منفية، وهى حرفياً: "الأحياء لا يخرجون من الأموات بأقل من خروج الأموات من الأحياء".

(١١٤) إضافة لتأكيد مشروعية النتائج السابقة، وذلك عن طريق إظهار النتائج غير المقبولة للفرض المضاد.

(١١٥) إضافة جديدة إلى مفهوم توازن الطبيعة. هذا، ولمفهوم "الدورة" جذور عميقة فى التراث اليونانى السابق على أفلاطون، سواء عند الشعراء أو الفلاسفة.

(١١٦) skhêma ، أو "الهيئة" أو "الصورة".

فاستطرد سقراط : ليس صعباً مطلقاً فهم ما أقول. فإذا وجد مثلاً، من جهة، فعل النعاس، أما فعل الإستيقاظ فلم يظهر ولم ينشأ من النوم ليعادله، فإنك ستجد أن كل شيء سيدل فى النهاية [جـ] على أن حالة إندميون[١١٧] ما هى إلا من قبيل الفكاهة، فلن يكون بحاجة إلى أن يظهر فى أى مكان، حيث إن كل الأشياء ستكون في مثل حالته : أى ستكون فى حالة النوم. وإذا كانت كل الأشياء متشابكة معاً ولا يتميز بعضها عن بعض، إذن فسرعان ما تصح كلمة أنكساجوراس[١١٨]: "كل الأشياء معاً".

وهكذا، يا كيبيس الصديق، فإذا حدث ومات كل ما يشارك فى الحياة، وأنه، بعد أن يموت، تحتفظ الأشياء الميتة بنفس الشكل ولا تبعث من جديد إلى الحياة، ألا يبدو لك بضرورة قاهرة أن كل شيء سينتهى [د] بأن يموت، ولن يكون هناك شيء حى البتة؟ ذلك أنه إذا كانت الأشياء الحية تأتى من أشياء غيرها، وأنه حدث وماتت هذه الأشياء، فماذا يكون السبيل من أجل ألا تهوى الأشياء كلها إلى قاع الموت؟

فقال كيبيس : لا أرى سبيلاً واحداً فيما يظهر لى ، بل يبدو أمامى أن ما تقول حق كل الحق.

فقال : فعلاً يا كيبيس، ليس هناك شيء أكثر حقيقةً من هذا، ولم نخطأ نحن حينما اتفقنا حوله، فالواقع أن هناك عودة إلى الحياة، وأن الأحياء ينشأون من الأموات، وأن نفوس الموتى [هـ] تبقى موجودة [ومصير النفوس الطيبة أفضل، ومصير السيئة أسوأ][١١٩].

---

(١١٧) شخصية أسطورية . وهبه زيوس شباباً دائماً ونوماً متواصلاً (فى بعض الروايات أنه أنزل عليه هذا العقاب).

(١١٨) يقال إن هذه كانت الكلمات التى افتتح بها أنكساجوراس كتابه "فى الطبيعة"، معبراً عن حالة الأشياء قبل دخول نظام العقل عليها.

(١١٩) العبارة الأخيرة مضافة فيما يبدو على النص الأفلاطونى ، ولا نعتقد أن لها مكاناً طبيعياً هنا (على عكس ما يعتقد روبان فى تعليقه على النص)، لأن برهان الأضداد لا يتحدث عن جزاء الأنفس، بل عن محض استمرار وجودها.

(ب) برهان التذكر
(٧٢ هـ - ٧٧ب)

[٧٢هـ] وهنا تدخل كيبيس : والحق يا سقراط أنه تبعاً لتلك النظرة، علـى شريطة أن تكون صائبة، وهى التى اعتدت أن تكررها مراراً (١٢٠)، والتى تقول إن التعلم عندنا ما هو شيء آخر غير التذكر، فإنه ينتج ضرورة أن نكون قد تعلمنا، على نحو ما فى زمن سابق، ما نحن نتذكره الآن. ولكن هذا [٧٣أ] لن يكون ممكناً إلا إذا كانت نفسنا قد وجدت فى مكان ما قبل أن تـأخذ الشـكل الإنسانى الحالى لها. وهكذا، وتبعاً لهذا، فإنه يبدو أن النفس شيء(١٢١) خالد. [٧٣]

فأخذ سيمياس الكلمة وقال: ولكن ، يا كيبيس، كيف يُبرهن على هذا؟ ذكِّرنى حيث إننى لا أتذكر ذلك فى وضوح فى الوقت الحاضر.

فقال كيبيس : هناك برهان واحد، وهو أعظم البراهين على ذلك : أن المـرء إذا سـأل الـناس، على أن يُحسن وضع الأسئلة، فإنهم من أنفسهم سيتذكرون الطبيعة التى عليها كل شيء، هذا على حين أنهم لو حدث وكانوا لا يحوزون هم أنفسهم العلم والفهم الصائب(١٢٢)، إذن لما كان فى مقدورهم فعـل هذا، وإذا ما هم [ب] وضعوا أمام شكل هندسى أو شيء آخر من هذا النوع، فعندها سينكشف بكل وضوح أن الأمر كذلك.

وقـال سقراط : وإذا لم يكن هذا قد أقنعك يا سيمياس، فانظر إذا لم يجعـلك فحـص الموضوع على النحو التالى تتفق معنا فى الرأى. أليس ما يسبب تشككك هو على الدقة: كيف يكون ما يسمى بالتعلم تذكراً؟

---

(١٢٠) الإشارة هنا، لا شك، إلى محاورة "مينون" لأفلاطون.

(١٢١) ستتكرر كثيراً كلمة شيء كما قلنا، وهى أحياناً تعنى "موجوداً" أو كائناً وأحياناً أخرى "أمراً" أو اعتباراً، وتدل أحياناً على المثل ذاتها (مثلاً ٧٤أ) . انظر فوق، هامش ٦٢.

(١٢٢) epistêmê. kai orthos logos .

فــرد سيمياس : أما أننى أشك فليس الأمر كذلك. إنما ما أحتاج إليه هــو هــذا: أن أكــون فى الحالــة الــتى تتكلم عنها الحجة، ألا وهى حالة الــتذكر(١٢٣). وأكــاد الآن بالفعل، تحت تأثير ما حاول كيبيس عرضه، أن أكــون قــد تذكرت واقتنعت. ورغم هذا، فإننى أرغب فى أن استمع إلى ما تقول أنت عارضاً للموضوع.

[جــــ] فقال سقراط : طريقتى هى على النحو التالى. نحن متفقان ، أليــس كذلك، على أنه إذا ما تذكر المرء شيئاً، فلابد أن يكون قد عرفه من قبل ذلك.

فرد : تماماً.

– فهــل ســنتفق أيضاً على أن المعرفة حينما تتم على النحو التالى فإنهــا تكون تذكراً؟ ماذا أقصد بهذا النحو؟ ها هو: إذا رأى أحد شيئاً ما أو سمعه أو أدركه بحس آخر، فإنه لن يعرف فقط هذا الشيء، بل وكذلك فإنه ســيفكر فى شــىء آخر، ليس موضوعاً لهذا العلم(١٢٤)، بل لعلم آخر: أفلن يكون من الصواب أن نقول إنه لنا تذكر ذلك جاءته فكرته؟

[د] – كيف تقول هذا ؟

– فلــنأخذ مــثلاً ما يلى. لا شك أن معرفة إنسان ما شيء، ومعرفة قيثارة شيء آخر؟

– بالطبع.

---

(١٢٣) تعبير أنيق عن عدم فهم مضمون قضية أن التعلم تذكر، أو عن عدم تذكر على الأقل. وفيما سيلى سيبرهن سقراط أولا على أن التعلم تذكر ثم على خلود النفس بعد ذلك واعتماداً على هذا الأساس.

(١٢٤) epistêmê ، والمقصود هنا معرفة شىء محدد، وليس العلم بإطلاق أو العلم الفلسفى.

– وألا تعرف أن العشاق، عندما تقع أعينهم على قيثارةٍ أو ملبسٍ أو شــىء آخر اعتاد أحباؤهم استخدامه، أنه يحدث عندما يدركون القيثارة أن تخطر على أذهانهم صورة المحبوب الذى له هذه القيثارة؟ وهذا هو التذكر، تمامـاً كما أن من يرى سيمياس كثيراً ما يتذكر كيبيس(١٢٥)، وغير ذلك من آلاف الأمثلة.

فقال سيمياس : وإنها لآلاف بلا شك، بحق زيوس.

[هـ] فاستطرد : إذن ففى مثل هذه الحالة هناك تذكر، وخاصة عندما يحـدث هـذا بخصـوص أشياء جعلها مرور الزمن أو عدم الانتباه تُنسى بالفعل(١٢٦)؟

فقال : هو كذلك تماماً.

وعاد سقراط يقول : كيف؟ أليست رؤية حصان أو قيثارة مرسومين تذكر بإنسان ما، وأن صورة سيمياس تذكر بكيبيس؟

– تماماً.

– كذلك إذن فإن رؤية صورة سيمياس تذكر بسيمياس نفسه؟

فقال [٧٤أ] : من غير شك. [٧٤]

– وهكـذا، ألا نخـرج من كل ذلك بأن التذكر يتم أحياناً ابتداء من المشابه، وأحياناً أخرى ابتداء من المختلف؟

– هو يتم كذلك.

– وحيـنما يـتذكر المرء شيئاً ما ابتداء من الأشياء المشابهة ، أليس مـن الضـرورى أن تعـرض له هذه الحالة: وهى أن يتفكر إذا كان شىء ينقص أم لا فى التشابه مع الموضوع المتذكر؟

---

(١٢٥) وهذا يدل على تلازمهما.

(١٢٦) هكذا سنترجم فى الأغلب اليونانى êdê ، وهو ما يقابله فى الإنجليزية والألمانية والإيطالية والفرنسية على التوالى : already, schon, già, déja .

فقال : بالضرورة.

واستطرد سقراط: فانظر الآن إذا كان هذا صواباً: نحن نقول، أليس كذلك، بوجود شئ هو "المتساوى"، ولست أقصد قطعة من الخشب متساوية مع قطعة أخرى، أو حجراً متساوياً مع حجر آخر، ولا أى شىء من هذا القبيل، ولكن شيئاً غيرها ويتعداها جميعاً، ذلك هو "المساواة فى ذاتها"(١٢٧). هل نقول إنها شىء موجود أم غير موجود؟

[ب] فأجاب سيمياس : بل نقول بوجوده، وحق زيوس، بالتأكيد كل التأكيد.

– وهل نعرف ما هو هذا الشىء فى ذاته؟

فرد سيمياس : بالطبع.

– فمن أين أخذنا تلك المعرفة الخاصة به؟ أليس من الأشياء التى كنا نتكلم عنها منذ لحظة، من رؤيتنا لقطع من الخشب أو الأحجار أو لأشياء أخرى متساوية، وابتداء منها فكرنا فى تلك المساواة، وهى مغايرة لها؟ أم لا يبدو لك أنها مغايرة؟ ولكن انظر إلى المسألة من هذه الزاوية: ألا تبدو قطعٌ من الخشب متساوية، أو أحجارٌ متساوية، أحياناً متساويةً وأحياناً أخرى غير متساوية، مع بقائها على حالها؟

– تماماً كل التمام.

[جـ] – كيف ؟ ولكن هل بدت لك يوماً الأشياء المتساوية فى ذاتها(١٢٨) غير متساوية ، والمساواة لا مساواة؟

---

(١٢٧) ما يشير إلى المُثل سيكتب هكذا عادة لتمييزه.

(١٢٨) هكذا بالجمع بحسب نص بيرنت، وهو صعب فى الفهم. انظر تعليق كل من بلك (Bluck) وهاكفورث على النص، وتحقيق روبان للنص وترجمته. والسياق العام يدل على المُثل كما هو واضح من العبارة التالية.

- أبداً يا سقراط ، أبداً.

فاســتطرد سقراط : وهكذا فإن هذه الأشياء المتساوية والمساواة فى ذاتها، ليستا نفس الشيء.

- لا يبدو لى ذلك إطلاقاً يا سقراط.

فقــال: ولكن لا يزال أنك، ابتداء من هذه الأشياء، الأشياء المتساوية، وهى المغايرة لتلك المساواة، لا يزال أنك فكرت ابتداء منها فى معرفة هذه المساواة، وأخذتها منها؟

فرد سيمياس : حق كل الحق ما تقول.

- وذلك سواء أكانت مشابهة لها أم لم تكن؟

- نعم.

فقــال سقراط: والحق أن ذلك لا يهم فى شيء: فطالما أن النظر إلى شــيء [د] يجعــل إبصــاره يفكرنا بشيء آخر، سواء أكان مشابهاً أم غير مشــابه، فإنــه من الضرورى ، قال سقراط مستطرداً، أن يكون هذا الذى حدث تذكراً.

- تماماً.

وعــاد ســقراط يقــول : كيف؟ هل يحدث لنا شيء كهذا أمام قطع الأخشــاب المتساوية وغير ذلك مما كنا نتحدث عنه منذ لحظة؟ هل تبدو لنا متســاوية كما هو الحال مع وجود جوهر المساواة ذاته، وهل ينقصها شيء أم لا بالقياس إلى هذا الجوهر، من أجل أن تكون مماثلة للمساواة؟

فأجاب : بل ينقصها الكثير فى الحق.

- إذن فــنحن مــتفقون عــلى أنه إذا قال شخص لنفسه، عند رؤيته لشيء ما: هذا الشيء الذى أراه الآن يرغب أن يكون مماثلاً لشيء آخر مما

هــو موجود، [هـ] ولكنه ناقص وليس فى استطاعته أن يكون مماثلاً لذلك الآخــر، وهــو أدنى مــنه فى الدرجة، فإنه سيكون من الضرورى مع هذه الأفكــار أن يكــون قد حدث له من قبل معرفة ذلك الشىء الذى يقول، من جهــة، إن الشــىء الأول يشبهه، وإن كان ذلك، من جهة أخرى، على نحو ناقص؟

– بالضرورة.

– مــاذا إذن ؟ أليــس شــىء من هذا القبيل هو ما قابلنا بخصوص الأشياء المتساوية والمساواة فى ذاتها؟

– بدون أى جدال.

– فمن الضرورى إذن أن نكون قد عرفنا مسبقاً المساواة، وهذا قبل ذلــك [٧٥أ] الوقت الذى رأينا فيه لأول مرة الأشياء المتساوية وتفكرنا أن كــل تــلك الأشياء تسعى إلى أن تكون شبيهة بالمساواة، وإن يكن ذلك على نحو ناقص. [٧٥]

– هو كذلك.

– ولكنا على اتفاق أيضاً أن تلك الفكرة لم تأتنا، ولم يكن من الممكن التوصل إليها، من أى طريق إلا ابتداء من الإبصار أو اللمس أو الإحساس بحاسة أخرى من الحواس، وعندى أن هذه الحواس كلها متشابهة(١٢٩).

– هى متشــابهة فعــلاً يا سقراط، على الأقل فيما يريد هذا البرهان إيضاحه.

– ولكن يجب إذن أن تكون الحواس هى مصدر هذه الفكرة: أن [ب] كل ما فى المحسوسات يسعى نحو تلك المساواة فى ذاتها، وأنه أنقص منها. أم ماذا نقول؟

– هكذا، كما تقول.

---

(١٢٩) حرفياً : "واحدة" أو "نفس الشىء".

– وهكـــذا، فقبل أن نكون قد بدأنا فى الإبصار أو السمع وغير ذلك مـــن ألـــوان الإحساس، فإنه كان يجب أن نكون قد حزنا علماً بالمساواة فى ذاتها وبأنها موجودة، إذا كان لنا أن نفسر بها الأشياء المتساوية التى ندركها فى إحساساتنا، وأن نبين أن كل تلك الأشياء ترغب، من جهة، فى أن تكون مشابهة لتلك المساواة ولكنها، من جهة أخرى، أنقص منها.

– هذه نتيجة ضرورية لما سبق قوله يا سقراط.

– ولكـــن ألســـنا، فـــور ميلادنـــا ، نبصر ونسمع ونستخدم حواسنا الأخرى؟

– بالطبع.

[جـــــ] – فنقول إذن إنه يجب أن نكون، قبل [استخدام] هذه الحواس، قد حزنا العلم بالمساواة.

– نعم.

– ويجـــب إذن، بالضرورة بحسب ما يظهر، أن نكون قد حزناه قبل ميلادنا؟

– هذا هو ما يظهر.

– إذن، فإذا كنا حاصلين عليه قبل أن نولد وكنا نولد معه، فإننا نعلم، قـــبل ميلادنـــا وفور أن نولد، ليس فقط المساواة بل وكذلك العِظَم والصِغَر وكل ما هو من نفس النوع على وجه الإطلاق. ذلك أن البرهان الذى نقدمه الآن بخصـــوص المساواة لا ينطبق عليها فقط، بل وكذلك على الجمال فى ذاتـــه [د] والخيـــر فى ذاته والعدل فى ذاته والتقوى فى ذاتها، وكما نقول، عـــلى كل ما نختمه بخاتم الوجود فى ذاته(١٣٠)، سواء فى أسئلتنا حين نسأل

---

(١٣٠) أى الوجود الخالص الدائم.

أو فى إجاباتـــنا حينما نجيب(١٣١). وعلى هذا النحو، فإنه من الضرورى أن نكون قد حزنا علوم هذه الأشياء قبل أن نولد.

– هو كذلك.

– وإذا لـــم نكن قد نسيناها بعد علمنا بها فى كل مرة، فإننا نولد دائماً ونحن نعرفها دائماً طوال الحياة. ذلك أن المعرفة هى الحفاظ على العلم بعد الحصـــول عـــليه وعـــدم فقده. أو لسنا نقول يا سيمياس إن النسيان هو فقد العلم؟

[هـ] فقال : من غير شك يا سقراط.

– وإذا افترضـــت أنـــنا فقدنا، ونحن نولد، ما كنا حاصلين عليه قبل الميلاد،، فإننا بعد أن نستخدم حواسنا مع تلك الأشياء نستعيد العلوم التى كنا حاصـــلين بالفعل عليها من قبل. وهكذا، ألا يكون ما نسميه بالتعلم استعادة لعلم مملوك؟ وإذا قلنا إن هذا "تذكر"، ألن نقول حقاً؟

– بالطبع.

[٧٦أ] – ذلـــك أنـــه قد ظهر أنه من الممكن حينما ندرك شيئاً حسياً، [٧٦] سواء بالنظر أو بالسمع أو بحاسة أخرى، فإن هذا يفكرنا بشىء آخر كان قد نُسى وكان معه على علاقة سواء بالاختلاف أو التشابه. وهكذا، كما أقول، فـــأحد شـــيئين: إما أننا نولد عالمين بتلك الأشياء، ونظل جميعاً(١٣٢) نعلمها طـــوال الحيـــاة، وإما أن هؤلاء الذين نقول إنهم "يتعلمون" فيما بعد(١٣٣) لا يفعلون شيئاً غير أن يتذكروا، وهكذا يكون التعلم تذكراً.

– وإنه لكذلك إلى أبعد الحدود يا سقراط.

---

(١٣١) إشارة إلى منهج الحوار، "الديالكتيك".

(١٣٢) أى كل البشر. ولكن سقراط سيبين بعد قليل أن هناك كثيراً من البشر ممن لا يعرفون ما هى "المُثل".

(١٣٣) أى بعد الميلاد.

– تختار إذن يا سيمياس : أننا نولد وفينا العلم، [ب] أم أننا نتذكر بعد أن نكون قد حزنا العلم من قبل؟

– ليس فى مقدورى أن أختار على الفور.

– كيف ؟ ألا تستطيع أن تقوم بهذا الاختيار ؟ فماذا سيكون رأيك فيما يلى: الرجل الذى يعرف ، هل سيكون قادراً على تبرير الأشياء(١٣٤) التى يعرفها أم لا؟

فأجاب : هناك ضرورة مطلقة لذلك.

– وهل يبدو لك أن الجميع قادرون على الدفاع بالبرهان عن تلك الأشياء التى كنا نتحدث عنها الآن(١٣٥)؟

فقال سيمياس : لكم أود أن يكون الأمر كذلك. ولكن الذى أخشاه كثيراً هو ألا يكون أحد بين الناس قادراً، غداً فى مثل هذه الساعة(١٣٦)، على أن يفعل ذلك كما يجب.

[جـ] فقال سقراط : لا يبدو لك إذن، يا سيمياس، أن الجميع يعرفون تلك الأشياء؟

– أبداً.

– إذن فهم يتذكرون ما كانوا قد تعلموه من قبل؟

– بالضرورة.

---

(١٣٤) dounai logon . نقطة ذات خطر فى الفلسفة الأفلاطونية. علامة الفيلسوف القدرة على التبرير أى على البرهنة، وذلك بالرجوع إلى أصول. قارن ترجمتنا المختلفة بعض الشيء لنفس التعبير، فى السطور التالية مباشرة، "بالدفاع بالبرهان". وقارن أيضاً ترجمتان فى ٧٣أ ١٠.

(١٣٥) أى بالمُثل.

(١٣٦) أى بعد رحيل سقراط.

- فمـتى إذن حصلت نفوسنا على معرفتها؟ ليس ذلك على أية حال بعد أن يكون البشر قد ولدوا؟

- بالطبع لا.

- إذن فقبل ذلك.

- نعم.

- إذن، فقـد كانت نفوسنا موجودة وجوداً سابقاً، وقبل أن تكون على الشكل(١٣٧) الإنسانى، منفصلةً عن الجسد، وممتلكةً للفكر(١٣٨)؟

- هـذا يـا سقراط إلا إذا كنا نحصل على تلك المعارف فى اللحظة نفسها التى نولد فيها، حيث يبقى ذلك.

[د] - فـليكن ذلـك يا صاحبى. لكن فى أى وقت آخر نفقدها إذن ؟ فنحن لا نولد مالكين لها(١٣٩)، كما اتفقنا على ذلك منذ لحظة، فهل نفقدها فى نفس اللحظة التى نحصل فيها عليها؟ أم أن فى مقدورك تحديد وقت آخر؟

- أبداً يا سقراط، وكأنى بسبب عدم انتباهى لم أقل شيئاً.

واسـتطرد سقراط : أوَ ليس الأمر إذن على هذا النحو، يا سيمياس: إذا كـان يوجـد مـا نـتحدث عـنه مراراً وتكراراً، الجمال والخير وكل ماهيـة(١٤٠) مـن هـذا الـنوع، وإذا كنا نُرجع [هـ] كل ما يأتى إلينا من الإحساسـات إلى هذه الماهية، التى اكتشفنا أنها موجودة وجوداً سابقاً وأنها تنـتمى إلينا(١٤١)، وكنا نقارن كل ما يأتى من الحواس بها، فإنه سيكون من

(١٣٧) eidos .

(١٣٨) وهذا ما كان المطلوب إثباته فى ٧٠ ب. ولكن قارن نهاية البرهان الأول (٦٩د).

(١٣٩) تملكاً واعياً، أى لنا تملك معرفتها .

(١٤٠) ousia.

(١٤١) لأننا قد حصلنا على علمها.

الضـــروری، إذا كـــانت هـــذه الماهيـــات موجودة، أن تكون نفوسنا كذلك موجودة، وذلك قبل أن نولد نحن. أما إذا لم تكن تلك الماهيات موجودة، ألن يضـــيع برهاننا هباء؟ (١٤٢) أليس هذا هو الوضع: أنها نفس الضرورة التى تقضـــى بوجود هذه الأشياء وبوجود نفوسنا قبل أن نولد، أما إذا لم تكن تلك موجودة فلن تكون هذه موجودة؟

فـــرد سيمياس : إنه ليبدو لى يا سقراط، بما يفوق الوصف، أن هناك نفـــس هـــذه الضـــرورة . ولقـــد أحسن البرهان بأن لجأ إلى [٧٧أ] الوجود المـــترابط بيـــن [قيام] نفسنا قبل أن تولد والماهية التى تتحدث عنها الآن. ولست أرى من جانبى شيئاً يفوق فى وضوحه وضوح أن كل تلك الأشياء، كالجمـــال والخيـــر وكـــل ما كنت تتحدث عنه الآن، توجد أوثق ما يكون الوجود(١٤٣). وإنى لأعتبر أنه قد بُرهن على ذلك برهاناً كافياً. [٧٧]

فقال سقراط : وماذا عن كيبيس ؟ لأنه يجب أيضاً إقناع كيبيس.

فـــرد سيمياس : هو مقتنع اقتناعاً كافياً فيما يبدو لى، وذلك رغم أنه أكـــثر الخـــلق مـــثابرة فى النظر إلى البراهين بعين الشك. وإنى أعتقد أن اقتـــناعه لا ينقصه شىء فيما يخص هذا : أن نفوسنا قبل ميلادنا [ب] كانت موجودة.

(١٤٢) نظرية المثل هى إذن الأساس الأخير لهذا البرهان (برهان التذكر).
(١٤٣) حرفياً : "إلى أكبر درجة ممكنة"، أى يقيناً.

(جـ) اعتراض والرد عليه - برهان البساطة - نتائج
(٧٧ب - ٨٤ب)

[٧٧ب] ولكنه استطرد : أما إن كانت النفس ستوجد بعد الموت، فهذا هـو، فيهـا يـبدو لى أنا نفسى يا سقراط، ما لم يُبرهن عليه. بل إنه يبقى، كذلك، ما تحدث عنه كيبيس منذ قليل، ألا وهو رأى الكثرة من أنه قد يحدث فى نفـس لحظـة مـوت الإنسان أن تصير نفسه هباء وأن يكون فى هذا حـد(١٤٤) لوجودها نفسه، لأنه ماذا يعوق أن تظهر إلى الوجود، وأن تتركب اعـتماداً عـلى مصـدر آخر، ثم أن تكون موجودة قبل حصولها فى جسد بشرى، وأنها، بعد وصولها إليه ثم إبعادها عنه، تصل عند ذلك إلى نهايتها، ويصيبها الفساد؟

[جـ] فقـال كيـبيس: أحسنت القول يا سيمياس. فيبدو فعلاً أنه لم يُبرهن إلا على ما يقرب من نصف ما كان يجب البرهنة عليه، ألا وهو أن نفوسـنا كانت موجودة قبل ميلادنا، ولكن تبقى البرهنة على أنها بعد الموت لـن تكون أقل وجوداً مما كانت عليه قبل الميلاد، وذلك من أجل أن يكون البرهان تاماً.

فرد سقراط : بل إن هذا لمبرهن عليه من الآن ، يا سيمياس وأنت يا كيبيس، إذا شئتما ضم هذا البرهان الأخير إلى ذلك الذى كنا اتفقنا عليه من قـبل، وهـو أن كـل مـا هو حى ينشأ مما هو ميت. فإذا كانت [د] النفس موجـودة قبلـنا، وإذا كان من الضرورى ألا تأتى إلى الحياة وتولد من أى شـىء آخـر إلا إذا ولدت مما هو ميت ومن حالة الموت، فكيف لن يكون ضرورياً أن تكون موجودة بعد الموت، حيث سيكون من الواجب عليها بعد ذلك أن تولد من جديد؟ وهكذا، إذن، فإن ما كنتما تتحدثان عنه مبرهن عليه مـن الآن. ولكـن يبدو لى، رغم هذا، أنه سيسركما أنت وسيمياس، إذا ما

(١٤٤) الحد بمعنى النهاية ، والكلمة اليونانية المستخدمة (telos) تعنى الغاية أيضاً.

نحــن فحصــنا تــلك البرهنة فحصاً عميقاً أكثر مما سبق[١٤٥]. ويبدو أنكما تخشــيان، كالأطفــال، ألا يحــدث حقيقــةً أن تفرق الريحُ النفسَ هباء عند خروجها من الجسد، [هـ] وأن تبددها، خاصة إذا حدث ولم يكن الجو خالياً من الرياح فى لحظة الموت، بل كان الوقت وقت زوابع.

فضحك كيبيس وقال: فافترض، يا سقراط، أن الخوف أصابنا وحاول إقناعــنا، أو افــترض بالأحرى، ليس أن الخوف انتابنا، بل كأن فينا طفلاً تخيفــه مــثل هذه الأشياء، فحاول إذن أن تقلع عنه خشية الموت كما لو لم يكن إلا كخيال المآتة.

ورد ســقراط : إنما ما يجب له هو التعزيم عليه كل يوم، وذلك حتى يذهب عنه الخوف[١٤٦].

[٧٨أ] فقــال : ولكــن أنى العــثور على مثل هذا المعزِّم الصالح يا سقراط بعدما تكون أنت، هكذا أضاف كيبيس، قد تركتنا؟ [٧٨]

فرد سقراط : بلاد اليونان واسعة يا كيبيس، وهناك فيها فى ناحية أو أخرى رجال طيبون، وكثيرة كذلك أجناس الشعوب الأجنبية[١٤٧] التى يجب التــنقيب فيهــا كلها بحثاً عن ذلك المعزِّم، بدون البخل بمال أو بجهد، فليس هــناك وجه أنسب لصرف المال من هذا. ولكن يجب البحث عنه كذلك فيما بيــنكم وبين أنفسكم ، حيث إنه ربما لن يكون سهلاً أن تجدوا من هو أفضل منكم للقيام بهذا[١٤٨].

---

(١٤٥) قارن ٧٠ ب.

(١٤٦) لا شك أن هذه الجملة مقصود بها المزاح ، ولكنه مزاح جاد يدل على صعوبة الموضوع والحاجة إلى إرساء الأمر على أساس متين أيا ما كان.

(١٤٧) ومصر على رأسها بلا أدنى شك، فهى موطن العلوم والأسرار بلا منازع ، وقد شعر أفلاطون بالحاجة إلى الرحلة إليها، وبقى بها على الأغلب مدة ليست بالقصيرة.

(١٤٨) فى هذا مديح للغريبين وللجماعة الفيثاغورية، إن كان صحيحاً أنهما ينتميان إليها، وحض على استمرار البحث.

فقال كيبيس : هذا هو ما سنفعل من غير شك، ولكن [ب] فلنرجع إلى حيث توقفنا، إن كان ذلك يروق لك.

– بل إنه لمما يروق لى. وكيف لا يكون الأمر كذلك؟

فقال : أحسنت قولاً.

وعاد سقراط إلى الحديث : ينبغى أنْ نسائل أنفسنا هذا السؤال: أى نوع من الموجودات من خصائصه أن يعانى من هذه الحالة(١٤٩): التبدد، وما هو النوع(١٥٠) الذى نخشى أن تحدث له هذه الحالة، وما النوع الذى لا نخشى عليه منها؟ وبعد هذا، ألن يكون علينا أن نفحص من جديد إلى أيهما تنتمى النفس حتى يكون لنا، بناء على هذا، أن نطمئن أو أن نخاف على أنفسنا؟

فقال : حق ما تقول.

[جـ] – أوَ ليس من خواص المركب، ما هو بطبيعته مركب، أن يصيبه هذا: أن يتحلل على نفس النحو الذى تركب عليه؟ وإذا حدث وكان هناك، من جهة أخرى، شىء غير مركب، ألن يكون من خصائصه وحده، أكثر من أى شىء آخر، ألا يكون موضوعاً لهذه الحالة؟

فقال كيبيس : يبدو لى أن الأمر كذلك.

– إذن، فإن تلك الأشياء التى تبقى دائماً هى هى فى ذاتها، ودائماً على نفس الحال، تكون بحسب أكبر احتمال أشياء غير مركبة، ومن جهة أخرى فإن الأشياء التى تكون أحياناً على نحو وأحياناً أخرى على نحو آخر، ولا تبقى دائماً هى هى، فإنها ستكون مركبة؟

– أعتقد فيما يخصنى أن الأمر كذلك.

---

(١٤٩) pathos ، أو "الإنفعال" بمعناه الحرفى.

(١٥٠) لاحظ فكرة "النوع"، هنا وفى ٧٩ أ ، وقارن "الجمهورية"، ٥٠٩ د.

واستطرد سقراط : فلنرجع الآن إلى تلك الأشياء موضوع [د] حديثنا السابق: تلك الماهية ذاتها التى ندلل على وجودها فى أسئلتنا وفى إجاباتنا ، هل هى دائماً على نفس الحال وفى ذاتها، أم أنها أحياناً على نحو وأحياناً على نحو آخر؟ المساواة فى ذاتها، الجمال فى ذاته، كل ما يوجد فى ذاته ، وباختصار الموجود حقيقةً، هل يقبل التحول أيا ما كان على أى نحو؟ أم أن كل واحد من هذه الموجودات فى ذاتها، فى وجودها ذى الطبيعة الواحدة وقائمة بذاتها فى ذاتها، يبقى دائماً على نفس الحال وفى ذاته، ولا يقبل مطلقاً وعلى أى نحو أن يصير شيئاً مختلفاً عما كان(١٥١)؟

فأجاب : بل هو يبقى بالضرورة على نفس الحال وفى ذاته يا سقراط.

- واستطرد سقراط :

ومـاذا عن الأشياء الجميلة المتعددة، مثل البشر أو الخيل [هـ] أو الملابس وكل ما شابه من غير ذلك، وهى التى تكون متساوية أو جميلة وتحمل نفس الأسماء(١٥٢) التى لكل تلك [الماهيات الحقيقية]؟ هل تبقى كما هى فى ذاتها ، أم على العكس تماماً من هذه الماهيات، فإنه يمكن القول إنها ليست لا هى هى بالقياس إلى ذاتها ولا بالقياس إلى غيرها(١٥٣)؟

فقال كيبيس : الأمر من جديد على ما تقول : هى ليست أبداً على نفس النحو.

[٧٩أ] - ولكن هذه الأشياء من الممكن لمسها ومن الممكن رؤيتها ومن الممكن إدراكها بحاسة أخرى من الحواس، أما الأشياء التى تبقى فى [٧٩]

---

(١٥١) الهدف من كل هذا هو نفى التغير للمثل وإثبات ثباتها.

(١٥٢) من أهم أوجه الارتباطات بين المثال والشيء المحسوس الذى يقع تحته أن الثانى يتسمى باسم الأول. ويمكن القول إن أحد المداخل الرئيسية إلى نظرية المثل هو المدخل اللغوى. ولكنا لم نشر فى مقدماتنا إلى هذا الجانب، لأنه جدير بدراسة منفصلة تشمل كل محاورات أفلاطون.

(١٥٣) الشيء الحسى يصير أكبر أو أصغر (مثلاً) بالقياس إلى نفسه، وكذلك بالقياس إلى أشياء أخرى.

ذاتها على نفس الحال، من جهة أخرى ، فإنه ليس من وسيلة للوصول إليها إلا باستخدام العقل، حيث إنها خافية ولا يمكن أن يدركها النظر؟

– فرد كيبيس : كلامك حقيقى كل الحق .

وأضـــاف سقراط : فهل نقول إذن، إن شئت ، بأن هناك نوعين من الموجودات: النوع المرئى من جهة والنوع غير المرئى من جهة أخرى؟

فرد : فلنقل بهذا.

– وبـــأن النوع غير المرئى هو دائماً على نفس الحال وفى ذاته، أما المرئى فليس أبداً هو هو (١٥٤)؟

– فرد : ولنقل بهذا أيضاً.

[ب] واســتطرد ســقراط : والآن أجبنى : ألا يوجد فينا نحن أنفسنا شىء هو الجسد من جهة، والنفس من جهة أخرى؟

فقال : هو كذلك.

– وبأى النوعين تقول إن الجسد أكبر شبها وأكثر قرابة (١٥٥)؟

فأجـــاب : واضح كل الوضوح أنه أشبه بالنوع المرئى وأقرب جنساً إليه.

– والنفس؟ هل هى مرئية أم خافية؟

فقال : على الأقل، فإن البشر لا يرونها ، يا سقراط.

– ولكن ألسنا نقصد بخصوص ما هو مرئى ما هو كذلك بالقياس إلى الطبيعة الإنسانية؟ أم أنك تعتقد أن ذلك بالقياس إلى طبيعة أخرى؟

– بل هو بالقياس إلى الطبيعة الإنسانية.

---

(١٥٤) أى لا يحتفظ بذاتيته أو هويته.

(١٥٥) الشبه من حيث الخصائص، والقرابة من حيث الانتماء إلى نفس الجنس.

– فماذا تقول عن النفس؟ إنها مرئية أم غير مرئية؟

– هى غير مرئية.

– هى خافية إذن.

– نعم.

– وهكـــذا تكـــون النفس أكثر شبهاً بالنوع غير المرئى من الجسد، ويكون الجسد أكثر شبهاً بالنوع المرئى.

[جـ] – هذا ضرورى كل الضرورة يا سقراط .

– وألَــم نكــن نقول منذ قليل(١٥٦) إن النفس حينما تستخدم الجسد فى فحــص شىء ما، سواء عن طريق النظر أو عن طريق السمع أو أية حاسة أخرى (لأن فحص شىء ما عن طريق إحدى الحواس ما هو إلا فحصه عن طريق الجسد)، فإن الجسد يجذبها نحو ما ليس أبداً على نفس الحال ولا فى ذاته ، وإنها تضل وتضطرب ويصيبها دوار كأنها سكرى، وذلك بسبب أنها اتصلت بأشياء على تلك الحالة؟

– تماماً.

[د] – أمـــا عندما تقوم بالفحص هى ذاتها مع نفسها، فإنها تجرى إلى هناك حيث ما هو طاهر نقى وما هو موجود وجوداً حقيقياً على الدوام وهو هـــو على نفس الحال، ولما كانت من نفس نوع هذا الوجود فإنها تبقى إلى جانـــبه وعـــلى الدوام، طالما كانت وحدها مع ذاتها وكان ذلك فى إمكانها، وعند هذا فإنها تتوقف عن أن تضل، وتظل مع تلك الحقائق التى على نفس الحـــال دائماً وهى هى، وذلك بسبب اتصالها بتلك الأشياء (١٥٧)، أليست هذه الحالة للنفس هى ما يطلق عليه اسم "الفكر"؟

(١٥٦) ٦٥ أ وما بعدها.

(١٥٧) موضوع المعرفة يؤثر على طبيعة المعرفة، فمعرفة الحسيات تجعل النفس غير مستقرة، أى على شك، وعلى العكس من ذلك معرفة العقليات.

فرد كيبيس : إن ما تقول لجميل كل الجمال، وحقٌ كذلك يا سقراط.

– إذن فــبأى النوعين يبدو لك، اعتماداً على ما قلناه سابقاً [هــ] وما نقوله الآن، أن النفس أكثر شبهاً، وإلى أيهما هى أقرب جنساً؟

فرد كيبيس: ما أحسب كل الناس يا سقراط، حتى لو كانوا من غلاظ العقول، إلا ويتفقون بعد اتباع هذا الطريق فى البحث[١٥٨] أن النفس، عموماً ومــن كل الجوانب، أشبه بما هو دائماً على نفس الحال أكثر[١٥٩] من شبهها مع ما ليس كذلك.

– والجسد؟

– أكثر شبها بالآخر.

– وانظــر الآن إلى الأمر على النحو الذى يلى. حينما تكون النفس [٨٠أ] والجســد فى صــحبة كل منهما الآخر، فإن الطبيعة تأمر بأن يكون أحدهمــا كالعــبد يؤمر، وأن يكون الآخر كالسيد يأمر. وعلى هذا الضوء، أيهما يبدو لك أكثر شبهاً بما هو إلهى وأيهما بما هو فان؟ أو لست تعتقد أن مــا هــو إلهى قد أُعد طبيعياً ليكون سيدا ولكى يحكم ، أما ما هو فان فلكى يُؤمر ولكى يكون كالعبد؟[١٦٠] [٨٠]

– هذا هو ما أعتقد.

– فأيهما تشبه النفس؟

– إنه من الواضح يا سقراط أن النفس تشبه الإلهى، أما الجسد فيشبه الفانى.

(١٥٨) methodos ، والمقصود البرهنة السابقة.

(١٥٩) انظر كذلك ٨٠ ب.

(١٦٠) لاحظ فى هذه الفقرة إلتقاء الأخلاق بالمعرفة والوجود، والسياسة بالدين والفلسفة.

واستطرد سقراط : فافحص إذن يا كيبيس إذا كان لا ينتج من كل ذلك [ب] الذى قلناه أن النفس تشبه أقرب الشبه الإلهى والخالد والمعقول وذى الطبيعة الواحدة (١٦١) الذى لا يتحلل والذى هو هو ذاته دائماً على نفس الحال، أما الجسد، من ناحية أخرى، فإنه يشبه أقرب الشبه ما هو إنسانى وفان ومتعدد الطبيعة وغير معقول والذى لا يبقى أبداً هو هو على نفس الحال. هل لدينا ما نقوله ضد هذا، يا كيبيس الصديق، وأوليس الأمر هكذا؟

- بل هو كذلك.

- كيف إذن ؟ إن كانت الأمور هكذا، أفليس من الطبيعى أن يتحلل الجسد بسرعة، أما النفس فإنها لا تتحلل بالكلية ، أو أنها أقرب ما تكون إلى ذلك؟

[جـ] - وكيف يُنكر هذا؟

فقال سقراط : فتصور إذن أنه بعد أن يموت الإنسان، فإن الجزء المرئى منه، أى الجسد، الذى يرقد فى مكان مرئى، والذى نسميه بالجثة، والذى من الطبيعى له أن يتحلل وأن يتفتت وأن يتبخر، لا يأتى عليه على الفور شيء من هذا، بل يبقى على ما هو عليه مدة طويلة، إلى حد ما، من الزمن، وإذا كان المرء يموت وجسده فى حالة نضرة وكان ذلك فى فصل مناسب من السنة، فإن تلك المدة تكون أطول. لأن الجسم حينما يكون قد جُرد من اللحم وحُنط كما تحنط الأجسام فى مصر، فإنه يظل كما هو أو يكاد لمدة عظيمة من الزمن. [د] ومن جهة أخرى، فإن بعض أجزاء الجسم، حتى حينما يكون قد تعفن ، مثل العظم والأعصاب وكل ما شابه ذلك، تظل خالدة رغم هذا، أو كأنها كذلك. أليس كذلك؟

- نعم .

---

(١٦١) أى البسيط.

– وهكـــذا، فهذه النفس، وهى غير مرئية، التى تذهب إلى ذلك العالم الآخــر المشـــابه لها، النبيل الطاهر النقى غير المرئى، إلى العالم الذى لا تبــلغه الأنظار حقيقةً، إلى جوار إله طيب وحكيم، إلى حيث ستذهب نفسى أنـــا أيضاً بعد قليل ، إن شاء الإله، هذه النفس التى لنا إذن والتى هى هكذا وعــلى هذه الطبيعة، هل هى التى ستتبعثر فى الهواء وتفنى فور مغادرتها الجســد كما تقول الغالبية من الناس؟ ما أبعد هذا، يا صديقى كيبيس وأنت يا سيمياس. [هـــ] وإنما الأحرى من ذلك أن يكون الأمر على ما يلى(١٦٢). إذا غادرت النفسُ الجسمَ طاهرة لا تجر وراءها شيئاً مما ينتمى إليه، وذلك بعد أن لم يكن لها خلال الحياة أية مشاركة معه برغبتها، بل إنها كانت تفر منه وتلـــتف هى ذاتهـــا حول نفسها، لأنها تمرست على ذلك دائماً، والنفس التى تكـــون كذلـــك لا تفعـــل شيئاً آخر غير التفلسف بالمعنى الحق لهذه الكلمة، وتكـــون [٨١أ] قد تمرست حقيقة على الموت فى يسر وسهولة . أم أنك لا [٨١] تعتقد أن هذا هو ما يمكن أن يكون التدرب على الموت؟

– بل هو كذلك تماماً.

– فـــإذا كان هذا هو حال النفس ، أفلن تذهب إلى المشابه لها، غير المـــرئى، الإلـــهى والخـــالد والحكيم، ويصير لها، عند وصولها، أن تصبح ســـعيدة، وقـــد ابتعدت عنها الضلالة والجنون وألوان الخوف وألوان الحب الهمجيـــة، وغيـــر ذلك من ألوان الشرور التى تصيب الإنسان، بحيث إنها، كمـــا يقـــال عمن قُبلوا فى "الأسرار"، تبقى حقيقة ما بقى من الزمن بجوار الآلهة؟ هل سنقول بهذا يا كيبيس أم سنقول شيئاً آخر؟

فرد كيبيس : بل هذا هو ما سنقول ، وحق زيوس.

[ب] – أما إذا كانت النفس ، فيما أظن، ملوثة ولم تتطهر وهى تغادر الجســـد، بسبب أنها كانت مصاحبة للجسد طوال الوقت، معتنية به وعاشقة إيـــاه، وتركته يسحرها بشهواته وملذاته، إلى حد أن تعتقد أنه ليس هناك من

(١٦٢) قسم جديد فى عرض سقراط يتناول فكرة الطهر على الخصوص.

شيء حقيقى إلا ما اتخذ شكلاً جسدياً، أى ما أمكن لمسه ورؤيته، وشربه أو أكله أو الاستفادة منه فى أمور الحب، وأما إذا اعتادت على كراهية ما ليس بظاهــر أمــام الأعيــن وغير مرئى لها، ولكنه معقول ويمكن بالفلسفة(١٦٣) إدراكــه، واعتادت على الاضطراب أمامه وعلى الهرب منه، فهل تعتقد أن نفساً [جــ] هذه حالها ستكون خالصة قائمة بذاتها وهى تغادر الجسد؟

فرد : كلا ، على الإطلاق.

- أما أنا فأعتقد أنها ستكون محملة بما هو ذى طبيعة جسدية، والذى جعلــه يدخــل فى طبيعــتها هوصحبتها للجسد وعيشها معه خلال حياتهما المشتركة من غير انفصال، وخلال عنايتها الطويلة به.

- هو كذلك.

- ولكــن يجب الاعتقاد، أيها الصديق، أن هذا(١٦٤) سيكون ذا وزن، ثقيــلاً أرضيا، ومثل هذه النفس، ومعها هذا، تثقل وتنجذب إلى الخلف نحو العالم المرئى بتأثير خوف العالم غير المرئى وخوف هاديس، كما يقال، [د] وهى تــلف وتــدور حول المقابر والمدافن، التى رؤى بالفعل حولها بعض خيــالات النفوس التى اتخذت شكل الأشباح، وهى الصورة التى تقدمها مثل تلك النفوس التى غادرت الجسد غير طاهرة، بل كانت على علاقة اشتراك مع [الجسد] المرئى، وهذا هو السبب فى أنها تدرك بالنظر.

- هذا محتمل يا سقراط.

- محتمل بالطبع يا كيبيس. أما غير المحتمل فهو أن تكون هكذا(١٦٥) نفــوس البشر الأخيار، بل هى نفوس الأشرار التى سيجبرها حكم الضرورة عــلى أن تهيم على وجهها حول تلك الأماكن عقوبة لها على طريقة حياتها الســابقة التى كانت طريقة سيئة، وستظل كذلك ضالة على وجهها حتى تقيد

---

(١٦٣) الفلسفة هنا هى عملية التفلسف ذاتها ، أى التأمل العقلى والبرهنة.

(١٦٤) أى ما هو ذو طبيعة جسمية.

(١٦٥) أى على النحو الموصوف فى الفقرة السابقة.

من جديد فى أحد الأجساد، وذلك تحت إغراء [هـ] رفيقها الذى يخفرها، ألا وهو العنصر ذو الطبيعة الجسدية. وكما هو منتظر، فإنها ستقيد فى طبائع[١٦٦] مشابهة لتلك التى حدث بالفعل أنها تعودت عليها[١٦٧] أثناء الحياة.

- ولكن ما هى هذه الطبائع التى تتحدث عنها يا سقراط؟

- هذه أمثلة : فهؤلاء الذين تعودوا على البطنة وعلى الإفراط وتعدى الحدود وعلى معاقرة الخمر ولم ينهوا أنفسهم عنها، هؤلاء سيدخلون فيما هو محتمل فى جنس الحمير [٨٢أ] وغير ذلك من الحيوانات الوحشية. [٨٢] أوَ لا تعتقد ذلك؟

- بل إن ذلك محتمل كل الاحتمال.

- وهؤلاء الذين فضلوا فوق كل شىء ارتكاب الظلم وأن يكونوا طغاة وناهبين سيخلون فى أجناس الذئاب والصقور والحدأة . وإلا فأين خلاف هذا يمكن أن تذهب مثل تلك النفوس؟

فقال كيبيس : ستدخل بلا شك فى مثل هذه الأجناس.

واستطرد سقراط : وكذلك فإنه من الواضح أين تذهب كل من النفوس الأخرى بحسب ما شابه نهجها فى الحياة.

فرد : هذا واضح بالتأكيد ، من ينكر هذا؟

وقال سقراط : وهكذا فإن أسعدها ، وهى التى تذهب إلى أفضل مكان، ستكون تلك التى زاولت الفضيلة المدنية والاجتماعية، [ب] وهى

(١٦٦) هذه ترجمة لما مفرده ethos ، ولعل الأفضل كان ترجمتها "بخلق" وجمعها أخلاق، لولا عدم وضوح هذا المعنى مباشرة. وفى المعجم الوسيط أن "الخلق" "حال للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال من غير حاجة إلى فكر وروية "، فهو عادة قوية ونتيجة لتعود طويل.

(١٦٧) أو سارت أو تدربت عليها.

الفضيلة التى تسمى بالاعتدال والعدل، والتى تأتى بالعادة والتدرب بدون الفلسفة والعقل.

- ولكن كيف ستكون هذه أسعدها؟

- لأنه من المحتمل أن تعود إلى جنس ذى طبيعة اجتماعية ووديع مستأنس، مثل جنس النحل والزنابير والنمل، أو أن تعود من جديد إلى جنس الإنسان، فيخرج منها رجال متزنون معتدلون.

- هذا محتمل.

- أما العودة إلى جنس الآلهة فلن يكون إلا للنفوس التى اشتغلت بالفلسفة وغادرت الجسد طاهرة [جـ] كل الطهر، فليس من المسموح بالوصول إلى هذا إلا لمحب المعرفة. لهذا كله، يا عزيزىَّ سيمياس وكيبيس، يبتعد الفلاسفة الحقيقيون بأنفسهم عن كل شهوات الجسد ويقاومونها ولا يسلمون أنفسهم لها، ليس لأنهم يخشون خراب بيوتهم أو الفقر، كما هو حال غالبية البشر من محبى الثروات، وليس كذلك لأنهم يرهبون فقد مراكز التشريف، كلا ليس لهذه الأسباب أنهم يبتعدون عن شهوات الجسد.

فرد كيبيس : وما كان هذا فى الحق، يا سقراط، ليليق بهم.

[د] وعلّق سقراط : كلا بالطبع، وحق زيوس . ولهذا السبب يا كيبيس، فإن كل هؤلاء الذين يهتمون اهتماماً ما بنفوسهم، ولا يقضون حياتهم فى خدمة الجسد، يعطون ظهورهم لكل هذه الأشياء، ولا يأخذون نفس طريق الآخرين الذين لا يدرون إلى أين يذهبون، أما هم فمقتنعون أنه لا ينبغى السلوك بما يخالف الفلسفة أو يعارض ذلك التحرر والتطهير الذى تقوم به، بل يتجهون وجهتها تابعين لها إلى حيث تقودهم.

- كيف ذلك يا سقراط؟

– فقــال : ســأقوله لك. واستطرد : يعرف محبو المعرفة [هـ] أن الفلسفة، حينما تأخذ أمر نفوسهم بين أيديها، أنها كانت بمنتهى البساطة مقيدة إلى الجسـد ملـتحمة به، ومجبرة أن تنظر إلى الموجودات الحقيقية كما لو كـانت تـنظر إليها من خلال قضبان سجن وليس مباشرة وبذاتها، وكانت تتقـلب فى جهـل شامل. ولقد أدركت الفلسفة(١٦٨) جيداً أن أفظع ما فى هذا السـجن إنمـا كان من صنع الشهوات، وذلك إلى حد أنه كأنما كان السجين نفســه هو الذى يعاون أشد المعاونة [٨٣أ] على شد وثاقه. أصدقاء المعرفة [٨٣] يعرفون إذن، كما كنت أقول، أن الفلسفة، وقد أخذت أمر النفس وهى على هـذه الحالـة، تبدأ فى تشجيعها(١٦٩) فى لطف وتحاول أن تفك قيودها مبينة لهـا، مـن جهة، أن البحث باستخدام العيون مملوء بالخداع، وخادع كذلك البحث باستخدام الآذان أو أية حاسة أخرى، وموصية لها من جهة أخرى أن تبـتعد عـن تلك الحواس طالما لم تكن مضطرة إلى استخدامها، وأن تضم نفسها على نفسها وأن تجمع أطرافها، وألا تضع ثقتها فى شىء إلا [ب] فى ذاتهـا هى نفســها وأنهــا يجب فى المستقبل أن تعقل الموجودات فى ذاتها واحــدة واحــدة هى ذاتهــا مع ذاتها. وأما إذا حدث وفحصت شيئاً بوسائل أخرى، شيئاً من الأشياء التى تتغير من شكل إلى آخر، فإن عليها أن تعرف أنــه ليس فى ذلك أية حقيقة، حيث إن تلك الأشياء محسوسة ومنظورة، أما مــا تــراه هى بذاتها فإنه معقول وغير منظور. وهكذا فإن نفس الفيلسوف الحقيــقى، مقتــنعةً بأنهــا لا ينبغى أن تعارض هذا التحرر، تبتعد إذن عن الملذات والشهوات والأحزان والمخاوف بقدر ما تستطيع، وتتفكر فى الأمر، وتجـد أن المــرء فى حالــة حدة اللذة أو الخوف أو الحزن أو الشهوة، لا يصــيبه شر فى عظم [جـ] الشرور التى قد يتوقعها ، كالمرض أو كضياع

(١٦٨) لاحظ هنا تشخيص الفلسفة ، وكأنها ذات فاعلة قائمة بنفسها.

(١٦٩) لاحظ درجات قيادة الفلسفة للنفس، ولعلها تقليد لما يحدث فى النحل الدينية ولدور القادة الذين يقودون المريدين الجدد، ويرتفعون بهم درجة فوق درجة حتى طبقة العضو الكامل.

الـثروة الذى تجر إليه الشهوات، بل يصيبه عند ذلك أعظم الشرور جميعاً ومنتهاها، وهذا الشر يصيبه رغم أنه لا يضعه فى حسابه.

فسأل كيبيس : ما هو هذا الشر يا سقراط؟

– ذلك أن نفس كل إنسان مجبرة، فى الوقت الذى تعانى فيه لذة حادة أو من حزن شديد بسبب هذا الشىء أو ذاك، هى مجبرة أن تعتقد أن المصدر الرئيسى لما تعانى منه شىء واضح أعظم ما يكون الوضوح وحقيقى كل الحقيقة، هذا على حين أنه ليس كذلك. ومثل تلك الأشياء مرئية فى الأغلب . أليس كذلك؟

– تماماً.

[د] – ولكن فى هذه الحالة ألا تكون النفس أكثر ما تكون ارتباطاً بالجسد؟

– كيف ذلك؟

– لأنه كأن لكل لذة أو ألم مسماراً يربطها إلى الجسم ويشبكها معه ويجعلها ذات طبيعة تشبه طبيعة الجسد، حتى لتظن أنه حقيقى ذلك الذى يقول لها إنه كذلك. ولما كانت لها نفس آراء الجسد وتستمتع بنفس الأشياء مثله، فإنه من الضرورى أن تكون لها نفس أخلاقه ونفس تربيته، مما يجعلها غير قادرة على الوصول طاهرة إلى هاديس، بل تغادر الجسد دائماً وهى ملوثة به، بحيث إنها سرعان ما تسقط من جديد فى [هـ] جسد آخر، وتنبت فيه كما لو كانت بذرة، وتكون نتيجة هذا ألا يكون لها نصيب المشاركة فى وجود ما هو إلهى وطاهر نقى وبسيط ذو طبيعة واحدة.

فعلق كيبيس : إن ما تقول، يا سقراط، لحق كل الحق.

– لكل هذه الأسباب إذن يا كيبيس، فإن محبى المعرفة لهم الحق أن يسموا كذلك بالمعتدلين وبذى الشجاعة، وليس للأسباب التى يدعيها العامة. أم لعلك تعتقد أن ذلك إنما هو لتلك الأسباب؟

[٨٤أ] – أنا ؟ على الإطلاق. [٨٤]

– بالفعل هو ليس لتلك الأسباب ، إنما تفكر نفس الفيلسوف على نحو مـا قلت: فهى لا تعتقد أن على الفلسفة أن تحررها من جهة، لكى تتجرف هى، مـن جهـتها، لحظـة تحريـرها عـلى يد الفلسفة، فى تيار الملذات والأحزان، وتقيد نفسها من جديد فى عمل بلا نهاية على مثال بنيلوب(١٧٠)، الـتى كـانت تفك من نسيجها ما كانت قد نسجت، كلا، بل هى تدبر لنفسها الهدوء(١٧١) من جهة تلك الأشياء، وتترك البرهان العقلى يقودها وتتمسك به عـلى الـدوام، متأملة ما هو حقيقى وإلهى وليس موضوعاً للظن(١٧٢)، [ب] فيكون لها فيه غذاء، وهى على اعتقاد أنه هكذا ينبغى أن تحيا طوال ما كان مقـدراً لهـا أن تحيا، وبعد الوفاة فإنها تذهب إلى ما هو من نفس طبيعتها، وتتخـلص من الشرور الإنسانية. إذن، مع مثل هذه التربية التى أخذت بها نفسـها، فليس هناك من خطر يا سيمياس وأنت يا كيبيس، أن تخشى النفس مـن أن تـتفرق شتاتاً، وهى تغادر الجسد، أو أن تبعثرها الريح هباء وأن تذهب بها كل مذهب، على نحو لا تكون معه بعد ذلك موجودة فى أى مكان على الإطلاق(١٧٢ مكرر).

---

(١٧٠) الزوجة الفاضلة الوفية لأحد أبطال حرب طرواده، أوديسيوس، وكانت تُصبِّر خُطّابَها الكثيرين، الذين اعتقدوا فى موت الزوج وألحوا عليها أن تقبل أحدهم، بأنها ينبغى أن تنتهى أولاً من نسيج تنسجه، ولكنها كانت تفكه كل ليلة.

(١٧١) يرتبط بالكلمة اليونانية المقابلة هدوء البحر، ولهذا اخترنا فوق تعبير "تتجرف فى تيار...".

(١٧٢) الظن ضد العلم، وهو ليس يقينيا.

(١٧٢ مكرر) وهكذا يكون سقراط قد رد على التخوف الذى عرضته سطور ٧٧ ب – هـ، فى بداية هذا القسم (ص١٥٧ مما سبق).

(٤)
اعتراضات وشكوك
(٨٤جـ - ٩١جـ)

[٨٤جـــ] خيـــم السكون للحظة طويلة بعد هذه الكلمات من سقراط، وكما كان يبدو للناظر، فإن سقراط نفسه كان مستغرقاً فيما كان قد قيل أثناء الحديـــث، وكذلك كنا نحن فى معظمنا. ولكن كيبيس وسيمياس تبادلا بضع كلمات فيما بينهما بصوت خفيض، فلما رأى سقراط ذلك تكلم وقال لهما: ما الأمــــر؟ هـــل يبدو لكما أن ما قيل ليس كافياً؟ كثيرة هى فى الحق دواعى الشـــكوك والاعتراضات، وذلك إذا ما كان المرء يريد أن يفحص الأمر كما ينــبغى. أما إن كنتما تفكران فى شىء آخر، فليس لى أن أتدخل. ولكن إن كنتما فى حيرة أمام شىء يخص موضوعنا، فلا تترددا لحظة فى أن تتكلما [د] وأن تعرضـــا مـــا يحيركما، وذلك إذا كان يبدو لكما، على نحو ما، أن هـــناك ما هو أفضل ليقال، وخذونى من جديد معاوناً لكما إن كنتما تعتقدان أنه سيمكنكما الخروج من تلك المشكلات التى تحيركما بمساعدتى(١٧٣).

فـــرد سيمياس : إذن، فسأقول لك الحقيقة يا سقراط. فمنذ لحظة وكلٌّ مـــنا فى حالة من الحيرة أمام بعض الصعوبات، ويحض الآخر ويدفعه إلى أن يســـألك، لأنـــنا نرغب بشدة فى الاستماع إليك، ولكنا ترددنا وخشينا أن نعكـــر عليك صفوك، لأن هذا قد يكون كريهاً إليك بسبب الموقف الذى أنت فيه الآن.

فلما سمع سقراط هذا ضحك فى رفق، وقال: ياه، ياه ياسيمياس. لكم سيكون صعباً علىَّ أن أقنع الرجال الآخرين [هـــ] بأنى لا أرى فى مصيرى الحاضـــر كارثة إذا كنت لا أستطيع إقناعكم أنتم أنفسكم، وإذا كنتم تخشون ألا أكـــون على مزاج أسوأ مما كنت عليه فى حياتى السابقة(١٧٤). والظاهر

(١٧٣) أى معى.
(١٧٤) أى على غير مزاجه المعتاد.

أنـــنى أبـــدو أمامكم أقل قدرة على التنبؤ من البجع، وهى التى حينما تشعر بدنـــو أجلها تغنى أطول وأجمل مما غنت [٨٥أ] أثناء حياتها السابقة، فرحةً [٨٥] بأنها على وشك الرحيل إلى الإله الذى هى فى خدمته. ولكن البشر، بسبب خشــيتهم المــوت، يــتهمون البجع زوراً، ويقولون إنها تنتحب أمام الموت وتغنى بسبب حزنها. وهم لا يدركون أن أى طائر لا يغنى وهو على جوع أو وهـــو يشـــعر بالبرد أو وهو يشكو من أى مصدر آخر للألم، ولا حتى البلـــبل أو عصفور الجنة أو الهدهد، وهى التى يقال إنها تغنى انتحابا بسبب الحزن. أما أنا فلا يبدو لى أنها لا هى ولا البجع تغنى [ب] حزناً، بل أعتقد أنهـــا لمـــا كـــانت طيور الإله أبوللون، فإنها تتنبأ بالغيب وتدرك ببصيرتها الخيـــرات الـــتى ستلقاها فى هاديس، فتغنى وتفرح فى ذلك اليوم أكثر مما فعـــلت فيما سبق من الزمن. وأنا أعتقد من جانبى أننى أنا نفسى أقوم بنفس الخدمـــة الـــتى تقوم بها البجع، وأننى مكرس لنفس الإله، وأعتقد كذلك أن قـــدرتى على التنبؤ التى مصدرها سيدنا ليست أقل من قدرتها، وأننى لست أقـــل مـــنها شجاعة أمام مغادرة الحياة. لكل هذا إذن، يجب أن تقولوا وأن تسألوا ما شئتما طالما سمح بذلك الأحد عشر(١٧٥) المفوضون من الأثينيين.

فقـــال ســـيمياس : ما أجمل ما قلت. وسأقول أنا من جانبى [جـ] ما يحيـــرنى، ثـــم يعـــرض هو من جانبه كيف لا يقبل ما قيل . إننى أعتقد يا سقراط، وأنت كذلك لا شك، أنه من المستحيل الوصول إلى المعرفة اليقينية فيمـــا يخص هذه المسائل خلال هذه الحياة الحالية، أو أنه شىء صعب كل الصعوبة، ورغم هذا، ومن جهة أخرى، فإن عدم فحص ما يقال بشأنها من كـــل الـــنواحى وبكل الطرق والاستسلام قبل أن يجهد المرء نفسه فى بحث الموضـــوع من كل الجوانب، سيكون ذلك من شأن رجل بغير صلابة. ذلك أنـــه يجـــب أن يتحقق أحد شيئين: إما تَعَلُّمُ ما عليه الأمر(١٧٦) أو اكتشافه، وإمـــا، إن كـــان هـــذا وذاك مستحيلين، الأخذ على الأقل بالأفضل من بين

(١٧٥) وهم المسئولون عن السجن. راجع ٥٩هـ.
(١٧٦) أى طبيعة الشىء موضع الفحص.

مذاهب البشر وأصعبها على الدحض، [د] وأن نجازف بعبور هذه الحياة محمولين عليها وكأنها رَمَث(١٧٧)، اللهم إلا إذا أمكننا العبور على نحو أكثر أمنا وأقل مجازفة على مركبة أكثر ثباتاً، وأعنى بذلك مذهباً إلهياً(١٧٨). وهكذا فإننى لا أتردد الآن فى سؤالك حيث إن هذه هى إرادتك، ولن ألوم نفسى فيما سيأتى من الوقت لأننى لم أقل الآن ما تراءى لى. فالحق يا سقراط أننى عندما أتأمل فيما قيل، سواء مع نفسى أو مع كيبيس، فإنه لا يبدو لى كافياً ومقنعاً تماماً.

[هـ] وهنا رد سقراط : وربما كان ما بدا لك صحيحاً بالفعل يا صاحبى. ولكن فلتقل لى كيف لم يكن ما قيل كافياً ومقنعاً.

فاستطرد سيمياس : ذلك أنه يمكن قول نفس الشىء حول الانسجام وحول أمر القيثارة وأوتارها، حيث إن الانسجام ، فى القيثارة التى وُفقت أوتارها، شىء غير منظور وغير جسمى وجميل كامل الجمال [٨٦أ] [٨٦] وإلهى، هذا على حين أن القيثارة نفسها والأوتار أشياء مادية، لها طبيعة الجسم، ومركّبة وأرضية ومن جنس الأشياء الفانية. فلو حدث الآن أن هُشّمت القيثارة أو قطعت أوتارها أو كسرت، فقد يأتى أحد ليصر، على نفس طريقة برهنتك أنت، على أنه من الضرورى أن يبقى ذلك الانسجام الموسيقى وألا يفنى، باعتبار أنه ليس من الممكن أبداً أن تبقى القيثارة وقد قطعت أوتارها ولا هذه الأوتار وهى ذات الطبيعة الفانية، على حين يفنى الانسجام قبل تحطم ما هو فان، [ب] بينما هو من نفس طبيعة ما هو إلهى وما هو خالد ومن نفس جنسه. كلا، وهو سيقول بأنه من الضرورى أن يوجد الانسجام نفسه فى مكان ما، وسيسبقه الخشب والأوتار إلى الفساد وقبل أن يأتى عليه هو شىء ما(١٧٩). وليس هناك من شك يا سقراط، فيما أعتقد من جانبى، أنك تدرى أنت نفسك أن تصورنا للنفس هو تصور مشابه

(١٧٧) أخشاب مشدودة يُعبر بها الماء طوفاً.
(١٧٨) أو وحيا إليهاً، أى ألقت به الآلهة وتكون هى مصدره.
(١٧٩) أو تحل به (pathein) حالة ما.

جـــداً: فكما أن جسمنا فى توتر ومشدود تحت تأثير الحار والبارد ، الجاف والـــرطب وغيـــر ذلك مما شابه، فكذلك توجد النفس [جــ] من مزيج هذه الأشـــياء ومـــن انسجامها، وذلك حينما تكون قد مزجت مع بعضها البعض مـــزجاً جميـــلاً وبمقياس. والآن، إذا كانت النفس انسجاماً بالفعل، فإنه من الواضـــح أنـــه إذا استرخى جسمنا بعيداً عن الاعتدال أو توتر ، تحت تأثير الأمراض والشرور الأخرى، فمن الضرورى أن تبدأ النفس فوراً فى الفناء، حتى رغم كونها ذات طبيعة إلهية، كما هو حال ألوان الانسجام الأخرى فى الأصـــوات وفى كل أعمال الصناع، هذا على حين أن بقايا كل جسم تقاوم وتـــبقى مـــدة طويلة، [د] حتى تُحرق أو تتعفن. فانظر إذن ماذا سنقول ضد هذه الحجة[١٨٠]، إذا ما اعتبر بعضهم أن النفس مزيج من العناصر التى فى الجسد، وأنها تفنى الأولى فيما يسمى بالموت.

فحمـــلق[١٨١] ســـقراط كمـــا هى عادته فى كثير من الأحيان، وقال مبتســـماً: لا شك أن سيمياس يقول أشياء معقولة، وإذا كان هناك من بينكم من هو أقدر منى على الإسراع بحل، فلم لا يجيبه[١٨٢]؟ فالحق أن سيمياس فيمـــا يبدو قد أصاب البرهان[١٨٣] بضربة قوية. ولكنى أعتقد أنه يجب، قبل الـــرد عـــليه، سماع [هــ] ما يعترض به كيبيس من ناحيته على البرهان، فنجنى هكذا وقتاً للتفكير فيما سنقول، وبعد أن نكون قد استمعنا إليهما، فإما أن ننضم إلى جوقتهما، إذا ما بدا لنا أنهما أحسنا الغناء، وإلا تكون قد ثبتت هكـــذا قوة الحجة. فهيا إذن، يا كيبيس، قل أى شيء حيرك أنت أيضاً ودفع بك إلى الشك[١٨٤].

---

(١٨٠) أو هذه النظرة أو النظرية.

(١٨١) حملق الرجل فتح عينيه ونظر نظراً شديداً، و"حدج".

(١٨٢) لأن البحث مشترك بين الجميع.

(١٨٣) أو نظرية خلود النفس.

(١٨٤) منذ ٨٤ جــ ومفهوم الشك يسيطر على جو الحوار.

فـأخذ كيبيس الكلمة وقال: وها أنذا أفعل. إننى أعتقد أننا لازلنا حيث كـنا، ولا تـزال النظرية تتعرض[٨٧أ] لنفس الاعتراض الذى ذكرناه من قبل(١٨٥). أما أن نفوسنا كانت موجودة قبل دخولها فى هذه الهيئة [الجسمية]، فهـذا موضوع لن أعود إليه حيث إن الأمر قد بُرهن عليه على أجمل نحو، بـل، إذا لم يكن فى هذا التعبير غلواء، وبطريقة مقنعة كل الإقناع. أما أنها توجد فى مكان ما بعد الموت، فهذا ما لا أجدنى مقتنعاً به. ولكنى لا أوافق سيمياس فى اعتراضه بأن النفس قد لا تكون أقوى من البدن وأكثر منه بقاء ودواماً، لأننى أعتقد أن النفس تتفوق عليه كثيراً فى كل هذه الجوانب. وهنا قـد يقول البرهان : "فما الذى لا يزال يجعلك إذن فى شك مادمت ترى أن الجزء الأضعف من الرجل يظل موجوداً بعد موته؟ أو لا تعتقد [ب] أنه من الضرورى أن يُحفظ الجزء الأكثر بقاء ودواماً منه؟" والآن، فانظر، بالقياس إلى هـذا، إن كنت أقول شيئاً ذا قيمة، لأننى أحتاج، فيما يبدو، أنا أيضاً إلى تشـبيه كما فعل سيمياس . فيظهر لى أن كلامنا هذا يشبه ذلك الكلام الذى يقال بخصوص حائك عجوز قد مات، من أن الرجل لم يمت بل إنه موجود فى مكـان ما وفى حال طيبة، وقد يُؤتى بدليل على ذلك الملابسُ التى كان يـرتديها والـتي نسجها هو نفسه، حيث إنها فى حال طيبة ولم تبلى، [جـ] وإذا لـم يعتقد أحد فى هذا، فإنه سيُسأل أى النوعين أكثر بقاء ودواماً: نوع الإنسان أم نوع الملابس التى يستخدمها والتى يحملها، فإذا أجاب بأن النوع الأدوم هـو نوع الإنسان، فسيعتقد أنه قد تم البرهان على أن الرجل موجود وفى حال طيبة، حيث إن الأقل بقاء ودواماً لم يبل بعد.

[٨٧]

إن الأمـر ليـس كذلك يا سيمياس فيما أعتقد. فانظر أنت أيضاً(١٨٦) فيمـا سأقول. ويسهل على الجميع أن يدركوا سذاجة من يقول ذلك الكلام. فهذا الحائك، بعد أن أبلى وحاك مثل تلك الملابس، قد مات بعد العدد الوافر

(١٨٥) انظر ٧٧ ب – جـ.

(١٨٦) إشارة غامضة. ولعلها تشير إلى ٨٧ أ. وانظر كذلك ٨٧ د حول أيهما أبقى: البدن أم النفس.

منها [د] إلا، فيما أعتقد ، بعد الأخير منها. ولكن ليس فى هذا ما يجعل الرجل أقل قيمة من الثوب أو أكثر ضعفاً. هذا التشبيه نفسه، فيما أعتقد، يصدق على النفس فى علاقتها بالجسد. ويبدو لى أنه يتحدث بحساب ذلك الذى سيقول بخصوص تلك الأمور مثل هذا الكلام: إن النفس، من جهة، طويلة العمر، أما الجسد، من الجهة الأخرى، فإنه أكثر ضعفاً وأقل عمراً. ولكن من الممكن أن يقال إن كل نفس من النفوس تستهلك عديداً من الأجساد، وخاصة إن كانت على الحياة كثيراً من السنين، وذلك إذا اعتبرنا أن الجسد يسيل كالتيار ويفنى، بينما يظل الإنسان حياً، [هـ] هذا على حين أن النفس تنسج دائماً من جديد ما استهلك. ولكنه سيكون من الضرورى، حينما تقضى النفس، أن تجد عليها آخر ثوب نسجته، وأن تبلى قبل هذا وحده، وحينما تكون النفس قد فنت، يُظهر الجسد على الفور طبيعة ضعفه، وسرعان ما ينحل ويفسد. وهكذا، لما كان من غير الممكن حتى الآن أن نضع ثقتنا فى هذه الحجة، فليس لنا أن نجسر على اعتبار أن [٨٨أ] نفسنا تظل موجودة، بعد الموت، فى مكان ما. [٨٨]

وإذا سلَّم أحد لمن يقول هذا الكلام أكثر مما فعلت أنت(١٨٦ مكرر)، واتفق معه أن نفوسنا توجد ليس فقط فى وقت سابق على ميلادنا، بل إنه ليس هناك ما يمنع من أن تظل بعض النفوس موجودة بعد الموت، وأن تستمر فى الوجود، وأن تولد وأن تموت من جديد مرات عديدة، لأن النفس بطبيعتها شىء قوى بحيث تستطيع تحمل الميلاد مرات متعددة، إذا اتفق أحد معه على هذا، ولكن مع رفض التسليم له بأن النفس لا ترهق خلال هذه النشآت المتعددة، وأنها لا تنتهى بأن تفنى تماماً فى إحدى ميتاتها (فقد يقال إن هذه [ب] الميتة وهذا التحلل فى الجسد الذى سيحمل إلى النفس فناءها، قد يقال إن أحداً لا يعرفهما، لأنه من المستحيل على أحد منا أن يدرك طبيعتهما)، إذا كان الأمر كذلك، فإن أى شخص سيجابه الموت فى جسارة

(١٨٦ مكرر) الأغلب أن الناقد المتخيل لا يزال يتكلم مع كيبيس، ولكنه يمثل آراء كيبيس فى الواقع.

لـــن تكـــون جسارته مقامة على أساس عقلى، اللهم إلا إذا استطاع البرهنة على أن النفس خالدة كل الخلود ولا يأتى عليها الفناء. فإن لم يفعل، فإنه من الضـــرورى أن يخشى ذلك الذى هو على وشك الموت ألا تهلك نفسه تماماً فى لحظة انفصالها عن الجسد(١٨٧).

[جـــ] عندنا سمعنا جميعاً كل هذا الذى قاله سيمياس وكيبيس شعرنا بشـــعور غير مريح، كما اعترف بعضنا للبعض بعد ذلك. فالبرهان السابق كان قد أقنعنا إقناعاً كبيراً، وها نحن نشعر من جديد بالاضطراب، وبأنه قد ألـــقى بالشك، ليس فقط بخصوص ما كان قد قيل، بل وكذلك بخصوص ما كـــان عـــلى وشـــك أن يقـــال بعد ذلك: فهل نحن غير جديرين بأن نكون قضاة(١٨٨)؟ أم أن الموضوع نفسه لا يسمح باليقين؟

إخيكراطيس : وإنى لأعذركم يا فيدون، وحق الآلهة. فأنا نفسى، وقد اســـتمعت إليـــك، خُيِّـــل إلىَّ أن هناك فىَّ من يقول: [د] "فى أى برهان إذن سنضـــع ثقتنا؟ فقد كان برهان سقراط مقنعاً أشد الإقناع، وها هو الآن يسقط فى أعماق الشك". فتلك النظرية بأن نفسنا نوع من الانسجام كانت ولا تزال حتى الآن تأخذ بنفسى أخذاً شديداً(١٨٨ مكرر)، وماقلته عنها ذكرنى بأننى كنت أنـــا نفسى على ذلك الرأى. وهكذا، فإننى أحتاج من جديد كل الحاجة، حتى أعـــود إلى مـــا كـــنت عليه، إلى برهان آخر يقنعنى بأن نفس من يموت لا تموت معه. فأستحلفك بزيوس، إذن: قل لنا كيف تابع سقراط برهنته؟ وهل [هـــ] كان ظاهراً عنده هو أيضاً أن وقع الأمر كان ثقيلاً عليه، كما تقول إنـــه كان كذلك عليكم، أم لا ؟ أم أنه سارع إلى نجدة نظريته فى غير هلع؟ وهـــل كـــانت نجدته لها قوية أم لم تكن كافية؟ عن كل هذا حدثنا على أدق نحو وأكبر تفصيل تستطيعه.

(١٨٧) حول اعتراضات سيمياس وكيبيس، انظر مقدمتنا وتلخيص أفلاطون هو نفسه كذلك، هنا فى ٩١جـــ – د، ٩٥ب – د. وفيما يلى تعليق فيدون.

(١٨٨) لأن حكمهم السابق عليها ظهر الآن أنه على غير أساس قوى. وراجع أيضاً ٦٣ هـــ.

(١٨٨ مكرر) والأرجح أنها نظرية ذات أسس فيثاغورية.

فيـــدون: مـــا أكثر ما أدهشنى سقراط ، يا إخيكراطيس، ما فى ذلك شك، ولكنه لم يدهشنى أكثر مما فعل فى ذلك الموقف حينذاك. [٨٩أ] أما أنه [٨٩] كـــان لديه ما يرد به، فليس هذا بالشىء العجيب فى الحق. إنما ما أعجبنى أنـــا فيـــه كثيراً كان، أولاً، كيف تلقى فى سرور وعطف وإعجاب ما قالاه هذان الشابان، وبعد ذلك كيف أدرك فى لطف وحساسية وقع كلامهما علينا، وأخيـــراً، أنه عرف كيف يشفينا أحسن شفاء، وكيف أنه شجعنا لنمضى إلى الأمـــام، وقـــد كـــنا كالهاربين المهزومين، وأدارنا لنصاحبه ونفحص معه المسألة.

إخيكراطيس : وكيف كان ذلك؟

فيـــدون : سأقوله لك . كنت على يمينه، جالساً [ب] قريباً من سريره على مقعد واطىء، أما هو فكان أعلى كثيراً منى، فداعب[(١٨٩)] رأسى، وضم بين أصابعه شعرى الذى كان ينزل على عنقى، وقد كانت هذه عادته حينما يحـــدث من وقت لآخر ويلاعب شعرى، وقال: إذن، فلا شك يا فيدون أنك قاطعه غداً، هذا الشعر الجميل. فرددت: يبدو هذا يا سقراط.

– بل لن تفعل ذلك غداً، إن أردت أن تصدقنى.

فسألته : ولم إذن ؟

فقـــال : لأنى اليوم أنا نفسى قاطع شعرى وأنت قاطع شعرك إذا ما قضى على نظريتنا، وإذا لم نستطع أن نعيد إليها الحياة. [جـــ] وعن نفسى، فإنـــنى إذا كـــنت مكـــانك وأفـــلت مـــنى البرهان، فإننى سأقسم كما يفعل الأرجيون[(١٩٠)] بألا أدع شعرى ينمو من جديد قبل أن أعاود الحرب وأنتصر على حجة سيمياس وحجة كيبيس.

---

(١٨٩) يفيض المعلقون فى التعليق على هذا التعبير واستنتاج دلالته على علاقة فيدون بسقراط وعلى سن فيدون، ويستطيع المهتم بهذا الموضوع الرجوع إلى تلك التعليقات فى المراجع المذكورة فى التقديم.

(١٩٠) إشارة إلى قسم لأهل مدينة أرجوس بعد هزيمة لهم أمام إسبرطة.

فقلت : ولكن أمام اثنين، كما يقال، فإن هرقل[١٩١] نفسه لا يكون قادراً بما فيه الكفاية.

فرد : إذن، فادعني كما لو كنت إيوليوس، بينما ضوء النهار لا يزال هناك.

فقلت : إذن، فأنا أدعوك ليس باعتبارى هرقل، بل كما يدعو إيوليوس هرقل.

فرد : الأمر سواء . ولكن فلنبدأ أولاً بأن نكون على حذر من علة[١٩٢] قد تصيبنا.

فسألته : أية علة تقصد ؟

[د] فقال : أن نصير من كارهي البرهان[١٩٣]، كما يصير البعض من كارهي البشر. واستطرد : فليس هناك من شر يصيب المرء أكبر من كراهية الاستدلالات العقلية. وتنشأ كراهية البرهان على نفس طريقة نشأة كراهية الجنس البشرى. ذلك أن كراهية الجنس البشرى تتسلل حينما نثق أشد الثقة فى شخص ما فى سذاجة وبلا خبرة، معتقدين راسخ الاعتقاد أنه رجل حق مستقيم[١٩٤] وأهلٌ للثقة، ثم إذا بنا نكتشف بعد ذلك بقليل أنه شرير مخادع، وهكذا من جديد مع غيره وغيره. وعندما يحدث هذا للمرء مرات عديدة، وخاصة مع هؤلاء الذين كان يعتقد أنهم [هـ] أقربهم إليه وأشد رفاقه خلوصاً له، فإن الأمر ينتهى به، بعد أن يجرح المرة تلو الأخرى،

---

(١٩١) هو ممثل القوة عند اليونان. وفى الأسطورة أن أيوليوس أخ له غير شقيق، وقد دعاه هرقل إلى نصرته عندما هاجمه فى نفس الوقت أخطبوط وسرطان ضخم. وقد عُبد إيوليوس إلى جانب هرقل فى مدينة طيبة، وكان أهلها يحلفون باسمه. والحديث عن "ضوء النهار" إشارة إلى بعض ما تحكيه تلك الأسطورة.

(١٩٢) أو من إصابة (pathos) أو من حادثة.

(١٩٣) ومن كارهي العقل بصفة عامة.

(١٩٤) حرفياً "صحيح". ويستخدم أفلاطون هنا الصفة التى تدل على الصحة.

إلى أن يكره كل الناس وإلى أن يعتقد أنه ليس هناك على الإطلاق أية استقامة (١٩٥). أو لم تلاحظ أنت أن الأمر ينشأ على هذا النحو؟

فأجبت : تماماً.

واستطرد : وأليس هذا قبيحاً؟ أليس واضحاً أن مثل هذا الشخص يحتك بالبشر في سذاجة وبلا خبرة بالشئون الإنسانية ؟ فلو كان قد دخل المعاملة بعد شيء من الخبرة والمعرفة، إذن لكان [٩٠أ] نظر إلى الأشياء كما هي عليه، أي أن الطيبين كل الطيبة والأشرار كل الشر، كلا من هذين الطرفين قليل، أما الكثرة الكثيرة فهي التي تقف موقفاً وسطاً. [٩٠]

ولكني سألته : ماذا تقصد بهذا؟

فأجاب : كما هو الحال مع الرجال شديدي القصر وأولئك عظيمي الطول. هل تعتقد أن هناك أندر من العثور على من هو عظيم الطول أو شديد القصر، رجلاً كان أو كلباً أو أي شيء آخر؟ وكذلك الرجل شديد السرعة أو شديد البطء، عظيم الجمال أو شديد القبح، الأبيض كل البياض أو الأسود كل السواد؟ ألم تلاحظ في كل هذه الأمور أن أبعد الأطراف نادرةٌ وقليلة العدد، وأما الحالات الوسطى فإنها عديدة ويسهل العثور عليها؟

ورددت : هو كذلك تماماً.

[ب] وأضاف : أفلا تعتقد إذن أنه إذا أقيمت مباراة في الشر، فإنه سيظهر هنا كذلك أن الفائزين سيكونون في عدد قليل؟

فأجابت : هذا هو المحتمل.

واستطرد : هو المحتمل بالفعل . ولكن التشابه بين البراهين والرجال ليس في هذا، وإنما أنت الذي قدتني منذ لحظة إلى هذا وقد تبعتك(١٩٦)، كلا، بل ها هو موطن التشابه : حينما يعتقد إمرؤ أن برهاناً ما صحيح، وذلك بدون أن يكون له علم مخصوص بفن البرهان، ثم يأتي عليه بعد قليل ظن

(١٩٥) حرفياً "صحة" .

(١٩٦) يعني سؤال فيدون : "ماذا تقصد بهذا؟"، ٩٠ أ.

فاســد، وهو سيكون هكذا أحياناً، وأحياناً أخرى ليس كذلك، وهكذا من جديد مــع برهان آخر وآخر. ويحدث كثيراً أن [جـ] أولئك الذين يقضون وقتهم فى المجادلة[١٩٧] ينتهون، كما تعلم، بأن يعتقدوا أنهم صاروا علماء أوسع ما يكــون العلم، وأدركوا وحدهم أنه ليس بين الأشياء ولا بين البراهين ما هو صــحيح[١٩٨] ولا يقيــنى، وإنما كأن كل الموجودات ببساطة فى يوريبوس يُرمى بها إلى أعلى وإلى أسفل، ولا شىء يبقى ثابتاً للحظة واحدة[١٩٩].

فبادرت إلى القول : وإنه لحق كل الحق ما تقول.

واســتطرد : إذن ، فإذا كان هناك، يا فيدون، برهان صحيح ويقينى فعــلاً، وكــان يمكن [د] إدراك ذلك[٢٠٠]، فستكون هذه الحالة مدعاة للرثاء: وهى أن المــرء، بعــد أن يشــارك فى بعــض البراهين، التى تبدو أحياناً صــحيحة وأحيانــاً أخرى لا تبدو كذلك، لا يعتبر ذاته هو نفسه مسئولاً ولا عــدم صلاحيته[٢٠١] هو نفسه المسئولة، بل ينتهى، لأنه يعانى من ذلك، إلى أن يرضــى بأن يلقى عن نفسه المسئولية ليحملها على البراهين، ولا يكف بعد ذلك طوال حياته الباقية عن كراهية البراهين وسبها ، فيحرم نفسه هكذا من حقيقة الموجودات ومن العلم اليقينى بهذه الموجودات[٢٠٢].

فقلت : نعم وحق زيوس، سيكون ذلك مدعاة للرثاء.

فقــال : فأول شىء يجب علينا إذن هو أن نحذر هذا، وألا [هـ] ندع فكــرة أنــه ربمــا لم يكن هناك فى البراهين أى شىء صحيح تتسرب إلى نفوســنا، بــل يجب علينا [أن نعتبر] بالأولى أننا نحن أنفسنا اللذين لا نسلك

---

(١٩٧) الأغلب أنه يقصد السفسطائيين وأتباعهم ومن سار على دربهم.

(١٩٨) انظر فوق هامش ١٩٤.

(١٩٩) لعل فى هذا إشارة إلى مذهب هيراقليطس فى السيلان الدائم للأشياء. ويوريبوس اسم مضيق لا ينقطع فيه التيار بين مد وجزر.

(٢٠٠) أى أنه يقينى . لأن البرهان قد يكون يقينيا بغير أن ندرى.

(٢٠١) atekhneia ، أى عدم تخصصه.

(٢٠٢) لأن البرهان العقلى هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحقيقة.

السلوك السليم، وأن نكون رجالاً بمعنى الكلمة فنضع كل حماسنا فى السلوك على نحو سليم. وهكذا ينبغى أن تكون أنت والآخرون من أجل ما سيلى من كل العمر، [٩١أ] وأنا نفسى من جانبى من أجل الموت: ذلك أنه قد يحدث [٩١] أن أكون سالكاً أنا نفسى فى الموقف الحالى بإزاء هذه المسألة سلوكاً غير فلسفى، على طريقة محبى الغلبة(٢٠٣) المجردين من كل ثقافة وتعليم . فهؤلاء القوم حينما يتنازعون حول شىء، لا يعنيهم أن يحددوا طبيعة الأمر الذى يدور حوله النقاش، حيث إن كل حماسهم يتجه إلى أن يقبل الحاضرون آراءهم. ولا أخالنى فى الموقف الحالى مختلفاً عنهم إلا من ناحية واحدة : فلست أتحمس من أجل أن يبدو ما أقول صحيحاً أمام الحاضرين، فليس هذا عندى إلا أمراً ثانوياً، وإنما من أجل أن أعتقد أنا نفسى إلى أكبر درجة ممكنة، أن ما أقول هو كذلك.[ب] هذا هو إذن، أيها الصاحب العزيز ، حسابى(٢٠٤)، وانظر كم هو طموح : فإذا كان ما أقول صحيحاً فعلاً، فلكم سيكون اعتقادى شيئاً جميلاً. وعلى العكس، إن لم يكن هناك شىء ينتظر من يموت، فسأكون قد وفرت هكذا على الحاضرين مؤنة سماع أناتى فى هذه اللحظات نفسها التى تسبق موتى. ولكن حالة الجهل هذه لن تستمر طويلاً عندى، وإلا لكان هذا أمراً سيئاً، بل هى ستنتهى بعد قليل.

واستطرد سقراط: وهكذا، يا سيمياس وأنت يا كيبيس، فإنى آتى مهيئاً على هذا النحو للقاء النقاش. ولكن فيما يخصكما، إن أردتما إطاعتى، فإنه ينبغى عليكما أن تهتما [جـ] أقل الاهتمام بشخص سقراط وأن توجها أكبر الاهتمام إلى الحقيقة(٢٠٥)، فإن بديت لكما أقول الحقيقة، فاتفقوا معى عليها، وإلا فقاومانى بكل ما تستطيعان من حجج، آخذين حذركم من أننى ربما كنت أضلل نفسى وأضللكم بفعل الحماس، وأترك فيكم، مثلما تفعل النحل، شوكتى قبل أن أذهب.

(٢٠٣) أى استهداف الفوز فى النقاش من أجل الفوز.
(٢٠٤) logizomai .
(٢٠٥) مبدأ رئيسى فى الحوار الأفلاطونى.

(٥)
تعميق البحث من جديد
رد سقراط وبرهان جديد
(٩١جـ - ١٠٧ د)

[٩١ جـــ] ثـم قال : والآن إلى العمل. وقبل كل شيء ذكّرانى بما قلــتما إن بــدا لكما أننى لا أتذكره. سيمياس من جهته ، فيما أعتقد ، يشك ويخشى أن النفس، رغم أنها ذات وجود أكثر إلهية [د] وجمالا من الجسد إلا أنهـــا ربما تفنى قبله، حيث أنها على هيئة انسجام. وأما كيبيس فإنه بدا لى متفقا معى على أن النفس أكثر دواماً من الجسد، ولكنه يعتبر أنه ليس هناك مـــن يستطيع أن يؤكد أن النفس، بعد أن تستهلك أجساداً عديدة، لن تفنى هى نفســـها بعـــد أن تغـــادر آخر واحد منها، وألا يكون هذا هو الموت: هلاك النفس، حيث إن الجسد لن يتوقف أبداً عن الفناء. أليست هذه هى النقاط ، يا سيمياس وياكيبيس، التى علينا أن نفحصها؟

[هـــ] فوافقا كلاهما هلى أنها هى هذه.

فقـــال سقراط : فهل ترفضان إذن كل البراهين المقدمة فيما سبق، أم تقبلان بعضها وترفضان الآخر؟

فقالا : بل نقبل بعضها وليس البعض الآخر.

فقال : فما قولكما إذن فى ذلك البرهان الذى قلنا فيه إن التعلم تذكر، وإنه إذا ما كان الأمر كذلك فلابد ضرورةً أن تكون [٩٢أ] نفسنا قد وجدت [٩٢] فى مكان ما قبل أن تقيد إلى الجسد؟

فأجـــاب كيبيس : من جانبى ، فإننى قد اقتنعت من قبل بهذا البرهان أشد اقتناع، ولا زلت متعلقاً به أكثر من أى برهان آخر.

وأضـــاف ســـيمياس : وإنى أؤكـــد لك أن هذا هو شأنى أنا الآخر، ولسوف أدهش كثيراً إذا ما نحن غيرنا اعتقادنا بهذا الخصوص.

وهنا قال سقراط : إذن، أيها الغريب من طيبه، ينبغى عليك بالضرورة أن تغير من رأيك، إن أنت بقيت على هذا التصور: أن الانسجام هو شيء مركب، من جهة، وأن النفس، من جهة أخرى، نوع من الانسجام تكوّن من توتر عناصر[٢٠٦] الجسد. فأنت لن توافق [ب] أنت على أن تقول إن هناك انسجاماً مكوناً وسابقاً على تلك العناصر التى تركب منها. هل ستوافق على ذلك؟

فأجاب : كلا، على الإطلاق يا سقراط.

واستطرد سقراط : ولكن هل تدرك أن هذا نفسه هو الذى ستصل إلى أن تقول به، مادامت تقول، من جهة، بأن النفس كانت موجودة وجوداً سابقاً على دخولها فى هيئة الإنسان وفى جسم إنسانى، ومن جهة أخرى بأنها مؤلفة من عناصر لم توجد بعد؟ ذلك أن الانسجام ليس بالشيء الذى تتصوره عليه: فالذى يوجد أولاً إنما هى القيثارة والأوتار [جـ] والأصوات التى لم يدخل عليها الانسجام بعد، وفى النهاية، بعد هذه جميعاً، ينتظم الانسجام ويفنى الأول قبلها. فكيف ستوفق[٢٠٧] إذن بين هذا القول وقولك السابق؟

فرد سيمياس : ذلك غير ممكن.

وعلق سقراط : ولكنه من اللائق أن يوفق المرء بين كلامه، وخاصة إذا كان كلامه عن الانسجام.

فرد سيمياس : إن هذا لمما يليق فى الحق.

واستطرد سقراط : فليس هناك إذن توافق بين ما تقول . ولكن انظر أى النظريتين تفضل: نظرية أن التعلم تذكر أم نظرية أن النفس انسجام؟

---

(٢٠٦) هذه الكلمة غير موجودة فى النص ولكن السياق يفترضها، وهى مبررة حرفياً لوجود meros (جزء، عنصر) فى ٩٣ أ ٩.

(٢٠٧) لاحظ اللعب على الألفاظ فى هذا الجزء.

فرد : بل أفضل الأولى بكثير يا سقراط. أما الأخرى فقد [د] جاءتنى بــلا برهان، وكان يظهر عليها الاحتمال[٢٠٨] ولها مظهر براق، ولهذا يعتقد فيهــا كــثير مــن الناس. وأنا شخصياً على وعى بأن النظريات التى تقيم براهيــنها على الاحتمال إنما هى من قبيل الخداع، وإذا لم يأخذ المرء حذره مــنها فإنهــا ستخدعه تماماً، سواء كان هذا فى الهندسة أو فى ميدان آخر. وعــلى عكــس ذلك، فإن النظرية التى تدور حول التذكر والتعلم قد أقيمت على أساس[٢٠٩] يستحق أن يقبل. فقد قيل على التقريب إن نفوسنا قد وُجدت قــبل دخولهــا فى الجسد على النحو الذى يوجد عليه جوهرها الذى يسمى باســم "ما هو موجود [وجوداً حقيقياً]". [هــ] وبحسب اقتناعى أنا نفسى، فقد كنت محقاً كل الحق فى قبول هذا [المبدأ][٢١٠]. وهكذا فإنه يبدو لى ضرورياً ألا أوافق أنا، ولا أى شخص آخر، على القول بأن النفس انسجام.

فعاد سقراط إلى الكلام : ولكن هلا نظرنا إلى الأمر من هذه الوجهة الجديدة[٢١١]؟ هل يبدو لك أن الانسجام أو أى [٩٣أ] شىء آخر مركب يحق لــه أن يكــون سلوكاً مختلفاً عن سلوك تلك العناصر نفسها التى هو مركب منها؟ [٩٣]

– أبداً.

– ولا يحــق له كذلك، فيما يبدو لى، ألا يفعل شيئاً وألا ينفعل بشىء غير ما تفعله هذه العناصر وتنفعل به؟

فوافقه على ذلك.

– إذن فلن يحق للانسجام أن يقود تلك العناصر التى يتكون منها، بل أن يتبعها؟

(٢٠٨) البرهان خاصية الفلسفة . أما الاحتمال فهو غاية الخطباء والسفسطائيين. انظر : "فايدروس"، ٢٦٠أ وما بعدها.

(٢٠٩) upothesis .

(٢١٠) وهو الأساس المذكور.

(٢١١) سقراط لا يكتفى بتنازل سيمياس، ويمضى ليفحص الموضوع فى ذاته.

فوافقه فى الرأى .

– فبعيد إذن كل البعد أن يكون للانسجام حركة أو صوت أو أى شيء آخر معارض لتلك العناصر التى تكونه.

فقال : بعيد ذلك حقاً.

– كيف ؟ أليس كل انسجام هو بالطبيعة انسجام بحسب النحو الذى وُفِّقت عليه عناصره؟

فرد سيمياس : لا أفهم هذا .

فقال سقراط : إذا حدث ووُفِّق بين عناصر الانسجام على نحو أفضل وأعظم، [ب] ألن يكون هناك، إن كان يمكن أن نقبل حدوث هذا، انسجام أفضل وأعظم ، وإن كان ذلك على نحو أقل وبنسبة أصغر، ألن يكون الانسجام أقل وبنسبة أصغر؟

– تماماً.

– والآن : هل الأمر كذلك مع النفس، بحيث تكون هناك نفس، ولو إلى أقل حد ممكن ، أكثر نفساً من أخرى كماً وكيفاً، أو يكون هناك نفس الشيء، أى نفسٌ ما، ولكن بنسبة أصغر وعلى نحو أقل؟

فأجاب : غير ممكن هذا على أى شكل.

فاستطرد سقراط : فلنستمر إذن، بحق زيوس. يقال إن هذه النفس ذات عقل وفضيلة وإنها خيِّرة، وعن أخرى إنها ذات جنون وشر [جـ] وإنها سيئة. أو لا يقال هذا عن حق؟

– بل عن حق يقال هذا.

– ولكن أحد هؤلاء الذين يضعون(٢١٢) أن النفس انسجام، ماذا سيقول عن طبيعة وجود تلك الأشياء التى توجد فى النفس، كالفضيلة والشر؟ هل

(٢١٢) أى يقبلون.

سـيقول إن هـناك مـن جديد انسجاماً آخر[٢١٣] وعدم انسجام كذلك؟ وأن إحـدى الـنفوس قد تم لها الانسجام، وهى النفس الخيِّرة، بمعنى أنها، وبعد كونهـا انسجاماً ، قد تملكت فى ذاتها انسجاماً آخر، أما الأخرى فهى بذاتها تفتقد الانسجام، كما أنها لا تملك فى ذاتها انسجاماً آخر؟

فقال سيمياس : ليس بإمكانى أنا أن أجيب. ولكنه من الواضح أن هذا ما قد يقوله صاحب ذلك الفرض.

[د] فاسـتطرد سـقراط : ولكنـنا كنا قد اتفقنا على أن نفساً لا يمكن مطلقاً أن تكون نفساً أكثر من أخرى أو أقل . وهذا الاتفاق يعنى أن انسجاماً ما لا يمكن أن يكون أكثر أو أكبر من آخر ولا أقل أو أصغر. أليس كذلك؟

– تماماً.

– وأن ذلـك الانسجام ما دام لا يمكن له أبداً أن يكون أكثر أو أقل، فإنه لا يمكن أن يكون قد وفق على نحو أكثر أو أقل. أليس هذا صحيحاً؟

– هو كذلك.

– وهذا الانسجام الذى لم يوفق لا على نحو أكثر ولا على نحو أقل، هـل سيشـارك فى الانسـجام على نحو أكبر وأصغر، أم على نحو واحد متساو؟

– على نحو واحد متساو.

– إذن فما دامت النفس ليست أكثر أو أقل [هـ] من أخرى فى كونها هذا الشيء بالذات، أى كونها نفساً، فإنها لن تكون قد وفقت على نحو لا هو أكثر ولا هو أقل.

---

(٢١٣) النفس الحسنة الخيرة عند اليونان هى النفس المنسجة، فالخير علامة النظام فى النفس. فإذا فرضنا أن جوهر النفس هو الانسجام، ثم وجدنا أن نفساً ما خيرة، فإننا سنحتاج إلى انسجام جديد (انسجام الخير) يضاف إلى الانسجام الأصلى الذى يكوّن جوهر النفس. ومن جهة أخرى، فإننا إذا وجدنا نفسا شريرة فإننا سنضيف على حالتها الانسجامية الأصلية عدم انسجام جديد (هو عدم انسجام الشر).

– هو كذلك.

– ومـــا دام الأمر كذلك، فإنها لن تشارك على نحو أكبر من غيره لا فى انعدام الانسجام ولا فى الانسجام؟

– لن يمكن لها ذلك بالفعل.

– ومـــادام الأمر كذلك، فمن جديد: هل سيمكن لنفس أن تشارك فى الشـــر أو فى الفضـــيلة أكثر من غيرها، إذا اعتبرنا الشر فقداناً للانسجام، والفضيلة انسجاماً؟

– لن يمكنها ذلك.

[٩٤أ] – وأكـــثر مـــن ذلـــك، فيمـــا يبدو، وإذا أردنا التعبير بدقة يا سيمياس، فإنه لن يكون للنفس ، إذا كانت انسجاماً، مشاركة البتة في الشر، فمـــن المؤكـــد أن الانســـجام باعتباره هذا الشيء نفسه على نحو كامل، أى باعتباره انسجاماً، لن يشارك على أى نحو فى اللاانسجام. [٩٤]

– بالطبع.

– وكذلـــك النفس من غير شك، فإنها باعتبارها نفساً على نحو كامل لن تشارك فى الشر.

– كيف سيكون ذلك ممكناً بعد ما قلناه ؟

– فبحسب هذه النظرية، إذن، فسوف تعتبر كل نفوس جميع الكائنات الحية خيرة بعضها كالبعض جميعاً، ما دامت هذه النفوس كلها بالطبيعة هذا الشيء نفسه، أى مادامت نفوساً؟

فقال : هذا ما يبدو لى يا سقراط.

واستطرد سقراط: وهل يبدو لك أن هذا كلام حسن؟ وهل يبدو لك أن الـنظرية كانت ستصل إلى هذا الحد [ب] لو أن الفرض الأساسى ، ألا وهو أن النفس انسجام، كان صحيحاً؟(٢١٤)

فقال : كلا، على الإطلاق.

(٢١٤) النتائج المتناقضة دليل فساد الفرض أو المبدأ الأصلى.

وعاد سقراط إلى الحديث : والآن ماذا عن هذا ؟ من بين كل ما فى الإنســـان، هل نقول عن شىء آخر غير النفس إنه يحكم، وخاصة إذا كانت نفساً حكيمة؟

– كلا ، فى رأيى.

– وهــل تعتقد أنها ستذعن لانفعالات [٢١٥] الجسد أم أنها ستقاومها؟ هــذا هو ما أقصد: حينما يشعر الجسد بالحرارة والعطش، ألا تجذبه النفس إلى الاتجــاه العكســى، أى إلى عــدم الشرب، وإذا شعر بالجوع إلى عدم الأكــل، وغيــر ذلك من آلاف الأمثلة التى نقول فيها إن النفس [جـــ] تقاوم حالات الجسد. أم لا؟

– بل الأمر كذلك تماماً.

– ولقــد كــنا اتفقنا كذلك فى كلماتنا السابقة على أن النفس لو كانت كذلــك، أى لو كانت انسجاماً ، فإنها لن تستطيع أن تصدر أنغاماً معارضة للتوترات أو الارتخاءات أو الاهتزازات وغير ذلك من الحالات التى تنفعل بهــا العناصر التى هى مكونة منها، وإنما هى ستطيعها، ولن تستطيع، على أى وجه، لها قيادة وتوجيها .

فرد : اتفقنا على ذلك، وكيف كان يمكن ألا نتفق ؟

– والآن، أو لا تــبدو لنا الآن[٢١٦] فاعلةً المضاد تماماً لكل هذا، أى أنهــا تقود وتوجه كل تلك العناصر التى يقال إن وجودها [د] يأتى منها، وأنهــا تعارضها فى كل شىء أو يكاد طوال الحياة كلها وأنها تسودها بكل الطـــرق، معاقــبةً هذه بأنواع من العقاب شديدة ولا تخلو من الألم، كما هو الحـــال مـــع الرياضة البدنية والطب، وهذه بألوان أخرى أكثر لينا، ومهددة ومؤنـــبة تلك، متحاورة مع الشهوات وألوان الغضب والخوف كما لو كانت تتكلم مع أشياء مختلفة عنها؟ وعلى هذا النحو صور هوميروس مثلاً الأمر

(٢١٥) من pathos ، أى ما ينفعل به الجسد ، أى ما يحل به من حالات ، ما يصاب به.
(٢١٦) بحسب ما نلاحظه فى الواقع. راجع ٩٤ ب.

فى "الأوديســه"، حيث يقول عن أوديسيوس: "وقد ضرب صدره وأنب قلبه بهــذا الخطــاب: [هــ] "كن قوياً يا قلب، فما أسوا ما تحملت من قبل". هل تظن أن هوميروس، حين نظم هذين البيتين، كان فى ذهنه أن النفس انسجام وأنــه من طبيعتها أن تنقاد لانفعالات الجسد، أم أن من طبيعتها بالعكس أن تسودها، وأن جوهرها شىء إلهى إلى درجة بعيدة، إلى حد أنها لا يمكن أن تكون مجرد انسجام؟

– وحق زيوس يا سقراط : إن هذا هو ما أعتقد.

– إذن، يا صديقى الفاضل، فلن يمكن لنا القول إن النفس [٩٥أ] نوع مــن الانســجام. لأننا فى هذه الحالة، كما يبدو، لن نكون على اتفاق لا مع هوميروس ذلك الشاعر الإلهى، ولا مع أنفسنا نحن(٢١٧). [٩٥]

فقال سيمياس : هذا صحيح.

واســتطرد ســقراط : حســناً، فها نحن إذن قد جنينا رضاء الإلهة "هارمونيــا" إلهــة طيــبة، وذلــك ، فيمــا يبدو، بمعيار(٢١٨). ولكن البطل "كادموس"(٢١٩)، يا كيبيس، كيف ننال رضاه وبأى البراهين؟

فــرد كيبيس : وإنك لواجدها فيما أرى . وعلى أية حال فإن برهنتك ضــد نظرية الانسجام فاقت انتظارى بما أدهشنى. فحينما عرض سيمياس شكوكه وصعوباته كان يبدو لى أنه من البعيد [ب] أن يوجد من سيقدر على الوقــوف أمام نظريته. ولهذا فلكم أُخذت من أنه لم يكن باستطاعته أن يصد بــرهانك مــنذ أول هجمــة مــنك(٢٢٠). لهذا، فلن يدهشنى أن تنال هجمة "كادموس" نفس المصير.

---

(٢١٧) وهو أخطر، لأن اتساق العقل مع نفسه أهم من أى شىء آخر فى البحث الفلسفى.

(٢١٨) أى عن حق. وmetriôs فى اليونانية على علاقة بمعنى النسبة والتناسب والانسجام، ومن هنا اللعب على الألفاظ. والانسجام فى اليونانية هو "الهارمونيا".

(٢١٩) بطل أسطورى مؤسس مدينة طيبة. وهو زوج هارمونيا.

(٢٢٠) لاحظ التشبيهات الحربية هنا، وراجع فوق، ٨٩جــ وما بعدها.

فأجاب سقراط : لا تغال كثيراً، أيها العزيز، حتى لا تقلب عين حاسدة البرهان الذى على وشك أن يأتى رأساً على عقب. ولكن هذا سيكون شأن الإله، أما نحن، إذا استخدمنا تعبير هوميروس، فلنلتحم عن قرب مع نظريتك حتى نرى إن كانت ذات قيمة . هذا هو فحوى مطلبك: أنت ترى أنه من اللازم علينا أن نبرهن على أن النفس [جـ] لا يأتى عليها فناء وأنها خالدة، وذلك إن كان للفيلسوف الذى على وشك الموت أن يكون على ثقة وأن يعتقد أنه، ميتاً ، سيجد هناك فى العالم الآخر سعادة لا تقارن مع أخرى كان قد يصل إليها فى نهاية حياة من نوع مختلف، على ألا تكون ثقة غير معقولة طائشة. لقد تم البرهان على أن النفس شيء ذو متانة، وأنها من طبيعة إلهية، وأنها قد وجدت قبل أن نكون نحن بشراً. ولكنك تقول إنه ليس هناك ما يمنع من ألا يعنى كل هذا شيئاً بخصوص الخلود، بل يعنى فقط أن النفس طويلة العمر، وأنها قد وجدت قبلنا فى مكان ما [٢٢١] أثناء فترة من الزمن عظيمة الطول، وأنها قد عرفت وفعلت العدد العديد من الأشياء، ولكن [د] ذلك لا يجعلها فوق هذا خالدة، بل دخولها نفسه فى جسد إنسانى إنما هو بداية لفنائها، كأنه مرض، وأنها ترهق من حياتها هذا النوع من الحياة، وينتهى بها الحال إلى أن تفنى فيما يسمى بالموت. وأنت تضيف أنه لا يغير من الأمر شيئاً أن تدخل فى الجسد مرة واحدة أو مرات عديدة، على الأقل بالنظر إلى ما يخشاه كل واحد منا: ذلك أنه حينما يجهل المرء إن كانت النفس خالدة وحينما لا يستطيع إعطاء البراهين على ذلك ، فإنه يحق له، اللهم إلا إذا كان بغير عقل، أن يخاف وأن يخشى. [هـ] هذا هو على التقريب، فيما أعتقد، ما تقول يا كيبيس. وقد عدت إليه مرات عن قصد منى، وذلك حتى لا يغيب عنا شيء منه، وحتى تستطيع، إن أنت أردت، أن تضيف إليه أو أن تسقط منه شيئاً.

فرد كيبيس : ولكن ليس هناك الآن ما أريد إسقاطه أو إضافته: فهذا هو حقا ما أقول.

(٢٢١) أو "على نحو ما" (pou).

وهــنا أمســك سقراط عن الكلام لحظة طويلة متأملاً بينه وبين نفسه شــيئاً مــا. ثم تكلم: ليست بالمسألة الهينة يا كيبيس تلك التى تثيرها . فهى تتطلب الفحص الدقيق لمشكلة علة الكون والفساد بصفة عامة. [٩٦أ] ولهذا فســأقص عليك، إن شئت، تجاربى بخصوص هذا. وبعد ذلك، فإن وجدت مــن بين ما سأقول شيئاً يبدو لك مفيداً من أجل الإقناع بالأشياء التى تقول بها، فاستخدمه (٢٢٢). [٩٦]

فأجاب كيبيس : بل أرغب فى هذا على التحقيق.

– فاستمع إذن إلى ما سأقول. واستطرد سقراط: حينما كنت شاباً، يا كيــبيس، كــنت متحمســاً تحمســاً عجيباً لذلك العلم الذى يسمى البحث فى الطبيعة (٢٢٣). ولقد بدت لى شيئاً باهراً معرفة علة كل شىء، ما يجعله ينشأ وما يجعله يفنى، وكثيراً [ب] ما شغلت نفسى بأن أقلب ظاهراً وباطناً مسائل أبدأ منها بهذه: هل تنمو الكائنات الحية على إثر حدوث نوع من التعفن فى الحــار والــبارد، كمــا يقول البعض؟ وهذه: بأى شىء نفكر: هل بالدم، أم بــالهواء أم بالنار؟ أم أنه لا يأتى من أى من هذه جميعاً، بل إنه هو الدماغ الــتى نــأخذ منه إحساساتنا السمعية والبصرية والشمية، وأنه من هذه تنشأ الذاكــرة والفكر؟ وهل حينما تصل الذاكرة والفكر إلى درجة الاستقرار ينشأ عنها العلم؟ وأخذت كذلك فى البحث فى فساد هذه الأشياء، وفيما يحدث فى الســماء [جـ] وعلى الأرض، حتى لقد أقنعت نفسى فى النهاية بأننى لست موهوبــاً لهذا النوع من البحث أية موهبة كانت. وسأعطيك على هذا برهاناً قويــاً. كانت هناك فى بادئ الأمر أشياء كنت أعرفها فى يقين ووضوح، أو هكــذا كان يبدو لى وللآخرين، ولكن هذا البحث أعمانى إلى درجة عظيمة، حــتى أنــه أطــار مــنى ما كنت تعلمت من معارف اعتقدت من قبل أننى

(٢٢٢) التواضع ظاهر هنا.

(٢٢٣) peri phuseôs istoria، وهو العلم الطبيعى، وكان مبحث الفلاسفة الطبيعين السابقين. ومركزه الأكبر كان نشأة الكائنات ومصدرها ثم كيفية تحللها. الكلام التالى يشير إلى بعض المذاهب الفعلية، وكذلك فى ٩٩ب.

أعـــرفها، وذلـــك حول موضوعات كثيرة، ومنها نمو الإنسان. فالحق أننى اعـــتقدت قبل هذا أنه واضح أمام الجميع أن الإنسان ينمو بالأكل والشرب، [د] وأنه على أثر الطعام يضاف اللحم إلى اللحم، والعظم إلى العظم، وهكذا، وعــلى نفــس القاعدة (٢٢٤)، تضاف الأشياء المتشابهة إلى بعضها البعض، وهكــذا يصير الحجم من صغير كما كان إلى كبير، وعلى هذا النحو يصير الــرجل الصـــغير كـــبيراً. هـــذا هو ما كنت أعتقد. ألا ترى أنت أنه كان معقولاً؟(٢٢٥)

فقال كيبيس : بلى .

– وانظـــر كذلك فيما يلى: كنت أعتقد أنه يكفى لى أن اعتبر، حينما أرى رجـــلاً طويـــلاً واقفاً بجانب رجل قصير، [هـــ] أنه أكبر منه بالرأس، وهكـــذا فى حالـــة حصان مع حصان. وهذه أمثلة أوضح: كان يبدو لى أن العدد عشرة أكبر من العدد ثمانية بسبب العدد اثنين الذى يضاف إلى هذه ، وأن ذراعين أكبر من ذراع لأنهما يفوقانه بالنصف.

فسأله كيبيس : وما هو رأيك الآن بخصوص هذه المسائل؟

فأجـــاب ســـقراط : مـــا أبعدنى ، وحياة زيوس، عن الاعتقاد بأننى، بخصـــوص هـــذه الأشـــياء، أعرف العلة(٢٢٦)، لأننى لا أدرى كيف أسمح لنفســـى، حينما يضاف واحد إلى واحد، بالقول إن كان الواحد الذى أضيف إليـــه الآخر هو الذى يصير اثنين ، أم أن الواحد المضاف والواحد المضاف [٩٧أ] إليه هما اللذان صارا اثنين، بإضافة كل منهما إلى الآخر. ذلك أننى [٩٧] أعجـــب من أنهما، حينما كان كل منهما منفصلا عن الآخر، كان كل منهما واحـــداً بالطـــبع، ولـــم يكن عند ذلك اثنين، أما حينما اقترب كل منهما من الآخـــر فإنهما صارا لهذا السبب اثنين: أى بسبب اجتماعهما الذى وضعهما

(٢٢٤) logos . ولاحظ مبدأ التشابه هنا.

(٢٢٥) metriôs .

(٢٢٦) وهو الموضوع الذى كان يشغل سقراط (الممثل هنا لأفلاطون فى رأينا).

قريـــبين كل منهما من الآخر. ولا أقدر كذلك على الاقتناع بأنه حينما يقسم الواحد فإن هذا، أى القسمة، يصير من جديد هو الآخر علة ظهور الاثنين، [ب] لأن العلة السابقة لكون الاثنين كانت علة مضادة، حيث إنها كانت فيما سبق جمعهما قريبين كلٍ من الآخر وإضافة هذا إلى ذاك، أما الآن فهى أن أحدهمـــا أبُعد عن الآخر وفُصل عنه. ولا أصل كذلك إلى إقناع نفسى أننى أعرف كيف يتكون الواحد ولا، فى كلمة واحدة، طالما أتبع هذه الطريقة فى البحث، كيف يتكون أى شىء آخر وكيف يفنى وكيف يكون موجوداً. ولكن هـــا أنذا أجازف بابتكار منهج آخر بنفسى، أما المنهج الأول فلا أقبله على أى نحو.

ولكـــنى ســـمعت ذات يـــوم أحدهـــم يقرأ فى كتاب مؤلفه، كما قال، أنكســـاجوراس، [جـــ] وفيه يقول إنه العقل منظم كل شىء وعلة كل شىء. ولقـــد انشرحت لفكرة هذه العلة، وبدا لى أنه من الحسن، على جهة ما، أن يكـــون العقـــل هو علة كل الأشياء، واعتبرت أنه إذا كان الأمر كذلك، فإن العقـــل المنظم سيقوم بتنظيم الأشياء جميعها وسيضع كلاً منها فى موضعه عـــلى أفضـــل نحو ممكن. وهكذا بحيث إنه إذا أراد اكتشاف علة أى شىء كيف ينشأ وكيف يفنى وكيف يكون موجوداً، فما عليه إلا أن يكتشف ما هو أفضـــل نحـــو له إما فى الوجود [د] أو فى الانفعال بأى شىء آخر أو فى الفعـــل، وبحســـب هـــذه النظرية فإن الإنسان لن يحتاج إلا إلى البحث عن الأفضـــل والأحسن، وبهذا فإنه سيعرف من جهة أخرى بالضرورة الأسوأ، حيـــث إن نفـــس العلم موضوعه هذا وذاك معاً(٢٢٧). ووجدتنى هكذا سعيداً، وهـــذه الأفكار معى، باعتقاد أننى عثرت ، فى شخص أنكساجوراس، على مـــن يعلمنى علة كل شىء على نحو يوافق هواى أنا، وأنه سيذكر لى أولاً إن كـــانت الأرض مســـطحة [هـــ] أم كروية، وما دام سيذكر لى هذا فإنه سيشـــرح بكـــل تفصيل العلة والضرورة فى كل ذلك، ولم كان الأفضل أن تكـــون الأرض هكذا مادام هو القائل بمذهب الأفضل، وإذا قال إن الأرض

(٢٢٧) من الأفكار الأساسية عند أفلاطون (وأرسطو وكذلك) : العلم علم بالشىء وضده.

فى وســط الكــون، فليشرح لىَّ بالتفصيل لم كان الأفضل لها أن تكون فى وســطه. ولــو برهن لى على ذلك، [٩٨أ] لكنت مستعداً ألا أطلب أى نوع [٩٨] آخــر مــن العلية. وكنت مستعداً نفس الاستعداد بخصوص الشمس والقمر والنجوم الأخرى، مادام سيعلمنى على نفس النحو ما يخص سرعتها بالقياس إلى بعضــها الــبعض وانقلاباتها وغير ذلك من الأحداث التى تعرض لها، باختصـــار كيف يكون من الأفضل لكل منها أن يفعل أو أن ينفعل بما ينفعل به. وما كان يمكن لى أن أتصور أن يذهب إلى القول بأن الأشياء قد نظمها العقــل ثم يأتى بعد ذلك بعلة أخرى غير هذه : أنه من الأفضل [ب] لها أن تكــون عــلى مــا هى عليه. وهكذا، مخصصاً لكل شيء علةً وعلةَ جميع الأشياء ككل، فإنى اعتقدت أنه سيشرح بالتفصيل الأفضل لكل شيء بمفرده والخير المشترك لجميع الأشياء. وما كان يمكن أن أضحى بآمالى بأى ثمن مهما غلا، بل أخذت كتبه فى حماس شديد لأقرأها بكل سرعة، حتى أعرف فى أسرع وقت ما هو الأفضل والأسوأ.

ولكن، أيها الصديق، ما أبعد ما أُلقى بى بعيداً عن هذا الأمل الشاهق. فقد رأيت أمامى، وأنا أتقدم فى القراءة، رجلاً لا يستخدم العقل أى استخدام، ولا يعــلل بهــذه العــلل(٢٢٨) [جـ] التنظيم الذى عليه الموجودات، بل يأخذ كعللٍ الهواء والأثير والماء وأشياء أخرى كثيرة وغريبة. ولقد خيِّل إلىَّ أن حالته تشبه حالة رجل يقول إن سقراط فى كل ما يعمله يعمله بحسب العقل، ثــم يــأتى بعد ذلك ليقول علل كل شيء أفعله ، فيدلل قائلاً أولاً إن السبب الــذى مــن أجلــه أنا الآن هنا جالس هو أن جسمى مركب من عظام ومن عضــلات، وأن العظام صلبة وأن لها مفاصل تبعدها عن بعضها البعض، أما العضلات، التى يمكن لها [د] أن تتوتر وأن تسترخى ، فإنها تلتف حول العظام باللحم والجلد الذى يضم هذه جميعاً. وهكذا فإن العظام حينما تتحرك فى ملــتحماتها، والعضلات فى استرخائها وتوترها، هذا يجعلنى مثلاً قادراً على ثنى أطرافى الآن، وهو السبب الذى يجعلنى أجلس هنا فى هذا الوضع

(٢٢٨) أى الأفضل والأسوأ.

المنثنى. ونفس الأمر كذلك بخصوص محادثتنا هذه معاً، فإنه قد يعطى عللاً أخرى مشابهة، فسيبررها بالصوت والهواء والسمع وعديد من أشياء [هـ] أخر من نفس النوع، مهملاً إعطاء العلل الحقيقية، ألا وهى أنه بعد أن رأى الأثينيون أنه من الأفضل أن أدان، رأيت أنا من جانبى لهذا السبب أنه من الأفضل كذلك أن أجلس هنا، وأنه من الأعدل أن أتحمل ببقائى هذا الحكم الذى يكونون قد أصدروه. فقد كان يمكن، وحياة الكلب(٢٢٩)، [٩٩أ] أن تكون [٩٩] هذه العضلات وهذه العظام منذ وقت طويل فى ميجاراً أو فى بووشيا(٢٣٠)، مدفوعة بمفهوم "الأفضل"، إن لم أكن اعتقدت أنه من الأعدل ومن الأجمل خلقياً، بدلاً من الهرب والإفلات خفية، أن أتحمل العقاب الذى وضعته المدينة.

ولكن تسمية مثل هذه الأشياء "بالعلل" أمر غريب كل الغرابة. فأن يقال إنه بغير أن تكون لدىّ هذه الأشياء، كالعظام والعضلات وغير ذلك، فلن يكون بمقدورى أن أنفذ أفكارى، فإن ذلك سيكون قولاً حقاً. أما أن يعتبر أنه بسبب هذه الأشياء أننى أفعل ما أفعل، مع كونى أثناء ذلك عاملاً بحسب العقل، [ب] وليس بسبب اختيار الأفضل، فإنه سيكون فى ذلك إهمال كبير للدقة فى التعبير (٢٣١). فإن هذا يعنى عدم القدرة على تمييز ما هو علة حقيقية وهو شىء، وما بدونه لا تكون العلة علة وهو شىء مختلف. فكأنى برجال يتعثرون فى الظلمة يطلقون اسماً غير دقيق، ويدعون به شيئاً باسم "العلة". وهكذا نجد أحدهم يحيط الأرض بزوبعة دوامية ويجعل السماء مسئولة عن بقائها فى مكانها، وآخر يجعلها مثل المعجن الكبير ويضع الهواء كسند من تحتها. [جـ] أما القوة التى بفضلها وضعت الأشياء على أفضل وضع كما هى عليه الآن، فإنهم لا يبحثون عنها، ولا هم معتقدون

(٢٢٩) قسم لعله من أصل أورفى.

(٢٣٠) Boiotia. منطقة إلى الشمال الغربى من أتيكا، منطقة أثينا ، ومن مدنها مدينة طيبة.

(٢٣١) يميز أفلاطون هنا بين العلة (ما هو أفضل) وما هو لازم للعلة، أى ما بغيره لا تكون العلة علة (العظام والعضلات...).

أنها ذات قدرة إلهية، بل يظنون أنهم لعلهم مكتشفون يوماً "أطلس"[٢٣٢] أقوى منها وأخلد يمسك على نحو أفضل بالأشياء جميعاً، ولا يدور بخلدهم أنه، فى الحق، الخير والضرورة اللذان يربطان ويمسكان كل شىء. وفيما يخصنى، من أجل معرفة أمر هذا النوع من العلة، فسيسرنى أن أتعلم من أى إنسان. ولكن لحرمانى منها، وعدم قدرتى على اكتشافها بنفسى، أو تعلمها على يد آخر، [د] فهل ترغب ، يا كيبيس، أن أقدم لك عرضاً للجهود التى بذلتها من أجل منهج بديل [٢٣٣] فى البحث عن العلية؟

فأجاب كيبيس : بل أرغب فى ذلك أشد ما تكون الرغبة.

واستطرد سقراط : بعد كل هذا ، وبعد ما أصابنى من مشقة فى دراسة الموجودات، خطرت علىَّ فكرة أنه يجب أن أتنبه ألا يحدث لى مثلما يحدث للناظرين الفاحصين للشمس حينما تكون فى حالة كسوف، لأن بعضهم يفقد البصر أحياناً إذا هو لم [هـ] يفحص صورتها فى الماء مثلاً أو فى شىء مماثل. كان شيئاً من هذا النوع ما فكرت فيه، وخشيت ألا تصير نفسى عمياء تماماً إذا أنا نظرت فى الأشياء مستخدماً العيون، وإذا حاولت الاتصال بها عن طريق كل حاسة من الحواس. لهذا فكرت فى وجوب أن ألجأ إلى المفاهيم [٢٣٤] ناظراً فيها حقيقة الموجودات. ولكن ربما كانت هذه المقارنة [١٠٠أ] غير دقيقة من جانب ما. لأننى لا أوافق أى موافقة على أن [١٠٠] النظر فى الموجودات عن طريق المفاهيم هو نظر فى صور بدرجة أكبر من النظر فى الأشياء الفعلية[٢٣٥]. وعلى أية حال، فقد انطلقت فى هذا الطريق: فأنا أضع فى كل حالة كمبدأ قضية أحكم أنها الأقوى، وما يبدو لى متسقاً معها أقبله باعتباره حقيقياً، وسواء كان ذلك بخصوص العلل أو

---

(٢٣٢) شخصية أسطورية، أحد العمالقة، يحمل على كتفيه أعمدة السماء ويمنعها من الإطباق علىالأرض. ومعنى الكلمة "الحامل" أو "المتحمل". وفى بعض الأساطير أنه يقف عند المدخل الغربى للبحر المتوسط.

(٢٣٣) deutron ploun . حول كل هذا العرض الصعب بعض الشىء، انظر مقدمتنا.

(٢٣٤) logoi .

(٢٣٥) لأن هذه المفاهيم ليست فى الحق صوراً للأشياء، بل هى أصولها.

بخصـــوص أيـــة أشياء أخرى، أما ما لا يبدو متسقاً معها فإنى أعتبره غير حقيقى. ولكنى أريد أن أعرض عليك ما أقول بشكل أوضح، حيث يبدو لى أنك غير فاهم حتى الآن.

فأجـــاب كيبيس: كلا وحق زيوس، لا أفهم كثيراً. [ب] فقال سقراط: ورغـــم هـــذا فـــليس فيمـــا أقول شىء جديد. فهو ما فتئت أقول دواماً فى مناســبات أخـــرى وخلال حديثنا(٢٣٦). وسأحاول أن أوضح لك طبيعة العلة الـــتى شَغَلَتْ نفسى بها، وسأعود من جديد هكذا إلى تلك الأشياء التى كثيراً مـــا ذكـــرناها تكراراً. وأنا أبدأ منها واضعاً كمبدأ شيئاً هو الجميل فى ذاته وبذاتـــه وشـــيئاً هو الخير فى ذاته وبذاته وشيئاً هو الكبير فى ذاته وبذاته، وهكـــذا مع كل الأشياء الأخرى. فإذا سلمت لى بها ووافقت على وجودها، فـــإنى آمل، ابتداء منها، أن أوضح وأن أكشف لك عن السبب الذى به تكون النفس خالدة (٢٣٧).

[جـــ] فقال كيبيس : إنى مسلم لك بهذا، فليس عليك إلا أن تسرع فى استكمال عرضك.

وعـــاد سقراط يقول: فانظر إذن ما ينتج عن ذلك، لكى نرى إن كنت ســـتكون على نفس الرأى وإياى. ذلك أنه يظهر لى أنه إذا كان يوجد شىء جميـــل إلى جـــوار الجمال فى ذاته، فليس هناك من سبب يجعله جميلاً إلا مشـــاركته فى هذا الجمال. وأقول نفس القول عن كل شىء آخر. هل تتفق معى على هذا النوع من العلة؟

فأجاب: أنا متفق معك.

واستطرد سقراط: فأنا الآن لا أفهم ولا أستطيع أن أعرف تلك العلل الأخـــرى، عـــلل الحكماء والعلماء(٢٣٨). وإذا جاء أحد ليقول [د] إن شيئاً ما جميـــل بسبب شكله أو أى شىء آخر من هذا النوع، فإنى أدع كل هذا جانباً

(٢٣٦) المقصود نظرية المثل.

(٢٣٧) فالحديث التالى ليس إذن، على طوله، إلا مقدمة لبرهان جديد.

(٢٣٨) السخرية واضحة.

(لأن كـل تـلك الأشياء جميعها مبعث اضطراب لى)، وأتشبث بلا لف ولا دوران وفى بساطة، وربما أيضاً فى سذاجة، بهذا : أنه ليس هناك ما يجعل ذلـك الشيء جميلاً إلا ذلك الجمال المشار إليه، بحضوره أو بالاشتراك فيه أو بأيـة وسـيلة وعلى أى نحو تكون عليه العلاقة بينهما، فأنا لا أقرر هذا تقريراً حاسماً، وإنما الذى أقرره فى حسم هو أن كل الأشياء الجميلة تصير جميـلة بالجمـال. فهذه هى أوثق وآمن إجابة أجيب بها على نفسى وعلى الآخرين، ويتشبثى بها [هـ] أعتقد إننى لن أزلَّ يوماً، حيث إنها إجابة أكيدة آمـنة أقدمها لنفسى ولأى شخص آخر : أن بالجمال تصير الأشياء الجميلة جميلة. وأنت، ألا تعتقد هذا؟

- أعتقده.

- وكذلـك أن بالكبر تصير الأشياء الكبيرة كبيرة والأكبر أكبر، وأن بالصغر تصير الأشياء الأصغر أصغر.

- نعم.

- إذن، فـلن توافق من سيقول إن شخصاً هو أكبر من آخر بالرأس، وإن الأصـغر أصغر لنفس الشيء، [١٠١أ] بل ستحتج بأن الشيء الذى لا [١٠١] تقـول غيره هو أن أى شيء أكبر من شيء آخر، فإنه يكون دائماً أكبر لا بشـيء إلا بالكـبر، وأنه بسبب هذا فهو أكبر، أى بسبب الكِبَر، ومن جهة أخـرى فلا شيء أصغر من شيء آخر إلا بالصغر وأنه بسبب هذا أصغر، أى بسـبب الصِـغَر، لأنك تخشى فيما أعتقد، ألا يأتى إليك أحدهم يعارض قولك(٢٣٩) إن رجلاً هو أكبر أو أصغر بالرأس، أولاً بأن الأكبر يصير أكبر والأصـغر أصغر بنفس الشيء، وثانياً بأن [ب] الأكبر يصير أكبر بالرأس وهى صغيرة، وأنه سيكون من العجيب الغريب أن يصير شيء كبيرا بسبب شيء صغير. أم أنك لن تخشى مثل هذه الاعتراضات؟

---

(٢٣٩) فيما لو فرض وأخذ بهذا التفسير الخاطيء.

فقال كيبيس ضاحكاً : نعم.

وعاد سقراط يقول : إذن، فإن العشرة أكبر من الثمانية باثنين، وإنها لهـذا السـبب تتجاوزها، أنت ستخشى أن تقول هذا [٢٤٠]، ولكنك لن تخشى مـن القول بأن العشرة أكبر من الثمانية بكمية وبسبب الكمية؟ أو من القول بـأن ما طوله ذراعان أكبر مما طوله ذراع بالنصف وليس بسبب الكبر ؟ لأن هناك نفس الداعى إلى الخشية فى كل هذه الحالات.

فرد : تماماً.

- كيف ؟ وأوَ لن تحذر من القول بأن الإضافة هى سبب أن يضاف واحـد إلى واحد [جـ] فينشأ الاثنين، أو أنه القسمة فى حالة أن ينقسم؟ وأوَ لـن تصيح عالياً أنك لا تعرف طريقة أخرى ينشأ بها الشىء إلا المشاركة فى الجوهـر نفسـه للشـىء الذى قد يشارك فيه، وأنه ليست لديك فى كلتا هاتين الحالتين علة أخرى لتكوّن الاثنين إلا المشاركة فى الاثنينية، وأن كل أعـداد الاثـنين الـتالية يجب أن تشارك فيه، وكل أعداد الواحد التالية فى الواحديـة، أما القسمة والجمع وغير ذلك من المفاهيم الجميلة المتأنقة فإنك ستدير لها ظهرك، وستترك هذه الطريقة فى الإجابة إلى هؤلاء القوم الأعلم والأحكم منك. أما أنت، فإنك [د] ستخاف من خيالك، كما يقول المثل، ومن نقـص تجربـتك، وستتمسـك بذلـك المبدأ الوثيق الآمن الذى تحدثنا عنه وسـتجيب عـلى ذلك النحو[٢٤١]. أما إن وضع أحد ذلك المبدأ نفسه موضع التساؤل، فإنك لن تلتفت إليه، ولن تجيب عليه حتى تفحص إن كانت النتائج الـتى تخرج من ذلك المبدأ متسقة مع بعضها البعض أم غير متسقة. وبعد ذلك فإن وجب عليك أن تبرر المبدأ بمبرر، فإنك ستبرره على نفس النحو،

---

(٢٤٠) وإلا لتعرض للاعتراضات السابقة.

(٢٤١) الترجمة العربية غامضة قصداً، فهى تعنى أحد شيئين : إما الإجابة على أساس الرجوع إلى "المبدأ الوثيق"، وإما الإجابة على النحو الذى ذكره سقراط. وكلا المعنيين يعود إلى الآخر. وعلى أية حال فإن الصياغة العربية ترجمة دقيقة للعبارة الأصلية.

أى بأن تضع من جديد مبدأ أول أعلى تجده أفضل، [هـ] وهكذا حتى تصل إلى مبدأ مرض. ولكنك لن تخلط، كما يفعل هواة المنازعة، بين الحديث عن المبدأ وبين الحديث عن النتائج التى تخرج منه، وذلك إن كنت تريد اكتشاف حقيقة ما. ذلك أنه ربما لم يكن من بين هؤلاء من يدور حديثه حول اكتشاف الحقائق أو يهتم بذلك، حيث إن علمهم الواسع يجعلهم قادرين على خلط كل شىء معاً(٢٤٢)، وهم يستطيعون أن يكونوا فى الوقت ذاته راضين عن أنفسهم . أما أنت، إن كنت من زمرة الفلاسفة، [١٠٢أ] فإنى أعتقد أنك [١٠٢] ستفعل كما أقول.

فصاح سيمياس وكيبيس معاً: إنه لحق أعظم الحق ما تقول .

إخيكراطيس: وإنهم لمحقون، قسماً بزيوس يا فيدون. وفى رأيى، فإن سقراط قد تكلم بطريقة واضحة وضوحاً عجيباً حتى أمام رجل بسيط العقل.

فيدون : تماماً يا إخيكراطيس، وكل الحاضرين كانوا من نفس هذا الرأى.

إخيكراطيس : وهو كذلك رأينا نحن الذين لم نكن حاضرين وقتها، بل نستمع فقط إليك الآن. ولكن ماذا قيل بعد ذلك؟

فيدون : ها هو، بحسب ما أعتقد. فبعد أن سُلِّم له بهذا، [ب] أى اتُّفق على الوجود الفعلى لكل واحد من المُثل، ومن جهة أخرى على أن كل شىء آخر بمشاركته فيها فإنه يحمل تسميتها، وضع سقراط بعد ذلك سؤالا فقال: إذا كنت تأخذ بهذا، فعندما تقول إن سيمياس أكبر من سقراط ولكنه أصغر من فيدون، ألا تقول إنه يوجد فى سيمياس الشيئان ، أى الكبر والصغر؟

– نعم.

واستطرد سقراط : ولكنك ستتفق على أن عبارة "سيمياس يتجاوز سقراط" لا تعطى بهذه الكلمات صورة دقيقة عن الحقيقة. [جـ] فسيمياس لا

(٢٤٢) انظر مثلاً محاورة "أوثيمديموس" الطريفة، لأفلاطون.

يتجاوزه بالطبيعة من حيث هو سيمياس، بل هو يتجاوزه بالكبر الذى حدث وكـــان له. وهو لا يتجاوز سقراط من حيث إن سقراط هو سقراط، بل من حيث إن سقراط يمتلك صغراً بالقياس إلى كبره هو.

- هذا حق.

- وكذلـــك، فإن فيدون لا يتجاوز سيمياس من حيث إنه فيدون ، بل من حيث إن فيدون يمتلك كبراً بالقياس إلى صغر سيمياس.

- هو كذلك.

- وعـــلى هذا، فإن سيمياس يمتلك معاً تسمية الصغير والكبير، وهو فى الوســـط بين الاثنين، فهو من جهة يخضع صغره [د] لكى يتجاوزه كبر الواحد ، ومن جهة أخرى يقدم كبره الذى يتجاوز صغر الآخر.

وابتســـم عند ذلك، وقال : إنه ليبدو وكأنى أسجل عقداً ، ولكن الأمر على أية حال هو كما أقول. فوافقه كيبيس على ذلك.

- وإذا كنت أتكلم على هذا النحو، فذلك لأننى أريد أن تكون أفكارك كأفكارى: فالذى يبدو لى ليس فقط أن الكبير فى ذاته لا يمكن أبداً أن يصير فى نفـــس الوقت كبيراً وصغيراً، بل وكذلك أن الكبر الذى فينا لا يقبل أبداً الصـــغر، ولا يرغب أن يُتجاوز. فأحد شيئين : فهو إما أن يهرب وينسحب حيـــنما [هـــ] يتقدم نحوه ضده أى الصغر، وإما أن يفنى بينما يقترب هذا: فهـــو لن يقبل الصغر ولن يستقبله، لأنه لا يرغب أن يصير شيئاً آخر غير ما هو عليه. فأنا مثلاً بعد أن استقبلت الصغر وقبلته، أبقى مع ذلك من أنا، نفـــس الشخص الصغير الذى أكون، أما الكبر فإنه لا يجرؤ على أن يكون صغيراً. وهكذا، فإن الصغر الذى فينا لا يرغب على أى نحو أن يصير أو يكـــون كبيراً، وكذلك أى واحد من الأضداد الأخرى، طالماً أنه لا يزال هو هـــو كمـــا كان، لا يرغب أن يصير أو يكون فى نفس الوقت الشىء الذى ضـــده، [٩٣أ] ولكـــنه إمـــا أن ينسحب وإما أن يفنى إذا جاءت عليه هذه [٩٣] الحالة.

فقال كيبيس : وهذا هو ما يبدو لى تماماً.

وهنا قال أحد الذين كانوا حاضرين يستمعون، ولا أتذكر بوضوح من كان هو: وحق الآلهة، أو لم يحدث اتفاق فيما سبق من الحديث بيننا(٢٤٣) على الضد تماماً لما يقال الآن، أى على أن الكبير ينشأ من الصغير ومن الكبير الصغير، وأنه هكذا ببساطة كيف تكون نشأة المتضادات: من أضدادها؟ أما الآن فيبدو لى أنكم تقولون إن هذا لا يمكن أن يحدث أبداً.

وكان سقراط قد أدار رأسه منصتاً إليه، ثم قال : [ب] تنبيهك هذا لنا يدل على شجاعتك، ولكنك لا تلاحظ الفرق بين ما نقوله الآن وما قلناه من قبل. فقد كنا من قبل نقول إن الشيء ينشأ من الشيء المضاد له، أما الآن فنقول أن الضد نفسه لا يمكن أن يصير ضد نفسه على أى نحو، لا الضد الذى فينا ولا الضد الذى فى الطبيعة(٢٤٤): وهكذا فقد كنا نتحدث من قبل، أيها الصديق، عن الأشياء التى لها أضداد، وهى الأشياء التى نسميها بأسماء تلك الأضداد، أما الآن فنتحدث عن تلك الأضداد أنفسها التى بحضورها فى الأشياء المسماة بها تعطيها تسميتها، [جـ] هذه الأضداد أنفسها هى التى نقول إنها لا يمكن بأى حال أن تقبل أن تصير شيئاً مختلفاً.

وبينما كان يقول هذا كان ينظر فى اتجاه كيبيس، وقال: ألم يجعلك هذا الذى قاله صاحبنا تضطرب أنت أيضاً بعض الشيء، يا كيبيس؟

فرد كيبيس : كلا، ليست هذه هى حالتى هذه المرة، ولو أنه ليس معنى هذا أن كثيراً من المسائل لا تجعلنى اضطرب.

واستطرد سقراط : إذن، فنحن متفقون تماماً على هذا : أن الضد لن يصير بأى حال ضده نفسه.

---

(٢٤٣) إشارة إلى ٧٠ د وما بعدها.

(٢٤٤) أى الضد فى ذاته.

وعـــاد سقراط يقول : فافحص معى إذن هذه النقطة كذلك، لنرى إن كنت متفقاً معى. هناك شيء تسميه "حاراً" وشيء تسميه "بارداً"؟

– نعم.

– هل هما نفس الشيء كالثليج والنار؟

[د] – كلا، وحق زيوس.

– ذلـــك أن الحار شيء مختلف عن النار، والبارد شيء مختلف عن الثليج.

– نعم.

– إذن، فأنـــا أعتقد أنك ترى أن الثليج باعتبار كونه ثليجاً، فى حالة قبوـــله الحـــار، فإنه كما كنا نقول لن يظل على الإطلاق ما كانه من قبل، حيـــث ســـيكون معاً ثليجاً وحاراً ، بل إنه ما أن يقترب منه الحار فإما أن ينسحب أمامه وإما أن يفنى.

– هو كذلك.

– وكذلـــك الـــنار، إن اقترب منها هى الأخرى البارد. فهى إما أن تنســـحب مـــن أمامه وإما أن تفنى ، ولكنها لن تجرؤ على أى نحو، إذا هى قبـــلت الـــبرودة، عـــلى أن تكون ما كانته من قبل، حيث ستكون معاً نارا وباردة.

[هـ] – حق ما تقول.

واستطرد سقراط : فالذى يحدث إذن فى مثل هذه الحالات، ليس فقط أن المـــثال (٢٤٥) نفسه يكون مستحقاً أن يحمل طوال الوقت أبداً نفس الاسم، بل ويكون هناك كذلك شيء آخر ليس هذا المثال، ولكن يكون له شكله دائماً

(٢٤٥) eidos .

طالماً أنه موجود. وأضرب على ذلك مَثَلاً لعله يجعل ما أقول أوضح. يجب على "العدد الفردى" أن يحتفظ بهذا الاسم الذى نطلقه عليه الآن، أم لا؟

- تماماً.

- ولكــن هل هو الوحيد الذى يطلق عليه هذا الاسم؟ هذا هو السؤال الذى أضعه. أم أن هناك[١٠٤أ] شيئاً آخر ليس هو "الفردية" ولكنه يجب مع [١٠٤] هــذا أن يحمــل هــو نفسه هذا الاسم دائماً إلى جانب اسمه الخاص، وذلك بســبب طبيعــته الخاصة التى تجعل "الفردية" لا تنقصه أبداً؟ وأنا أتكلم عن حالــة العدد ثلاثة، وغيرها حالات كثيرة. فانظر إذن فيما يخص الثلاثة. ألا يبدو لك أنه يطلق عليه اسمه الخاص واسم "الفردى" رغم أن الفردية ليست هى نفــس الشــىء كــالعدد ثلاثــة؟ ولكن هذه هى طبيعة الثلاثة والخمسة ونصــف كــل الأعــداد إطلاقاً، [ب] بحيث إن كلا منها ليس هو "الفردية"، ولكــن كــل واحد منها دائماً فردى. ونفس الأمر كذلك مع الاثنين والأربعة وكل السلسلة الأخرى من الأعداد: فكل منها ليس هو "الزوجى" ، ولكن كلا منها برغم هذا هو دائماً "زوجى". هل أنت متفق معى أم لا؟

فرد : وكيف لا أتفق معك؟

ثــم قال سقراط : والآن، انتبه إلى ما أريد أن أوضحه. وها هو: من الظاهــر أن تــلك المتضــادات التى تحدثنا عنها ليست وحدها التى لا تقبل بعضــها بعضــاً، ولكــن كذلك تلك الأشياء التى ليست متضادة بعضها مع الــبعض الآخر، ولكنها تحوى دائماً الأضداد، هذه الأشياء أيضاً يبدو أنها لا تقبل الصورة[٢٤٦] المضادة لتلك التى فيها، بل حينما تقترب منها [جـ] فإنها إمــا أن تفــنى وإما أن تترك المكان وتنسحب . أو لن تقول إن العدد ثلاثة ســيفنى أو سيخضــع لأى وضــع آخر قبل أن يقبل ويتحمل أن يظل ثلاثة ويصير مع ذلك زوجياً؟

(٢٤٦) idea، والمقصود "المثال"، وهو نفس المقصود أيضاً من "الشكل" (morphê) فى ١٠٤ د ١٠.

فأجاب كيبيس : حق تماماً.

وعاد سقراط يقول : ولكن لا شك أن اثنين ليس ضد الثلاثة.

- بالطبع لا .

- وهكـذا، فليست الصور المتضادة وحدها هى التى لا تقبل اقتراب بعضها من بعض، بل هناك كذلك أشياء أخرى لا تقبل اقتراب اضدادها.

فقال : حق كل الحق ما تقول.

واستطرد سـقراط : والآن هـل تريد أن نحدد ، إن كان ذلك فى قدرتنا، ما هى هذه الأشياء؟

- نعم .

[د] فقال : ألن تكون ، يا كيبيس، هى الأشياء التى تجبر الشىء الذى قـد تسـتحوذ عليه على امتلاك، ليس الصورة الخاصة بها نفسها فقط، بل وعلى امتلاك صورة شئ. له دائماً ما هو ضد له؟

- ماذا تقصد؟

- نفـس ما كنا نقول منذ لحظة. فأنت تعرف من غير شك أنه مهما تكـن الأشـياء التى قد تستحوذ عليها صوره الثلاثة، فإنها ينبغى أن تكون بالضرورة ليس فقط ثلاثة بل وكذلك فردية.

- نعم.

- وهكـذا، فنحن نقول إنه لا يمكن أن تدخل فى مثل هذا الشىء أبداً صورة مضادة للشكل الذى يكوّنه.

- بالطبع لا .

- ولكن الذى يكونه هو شكل الفردية.

- نعم.

- والمضاد "للفردية" هو "الزوجية"؟

- نعم.

[هـ] - وهكذا، فإن صورة الزوجية لن تدخل الثلاثة أبداً.

- بالطبع لا .

- إذن فليس للثلاثة نصيب فى الزوجى.

- ليس لها نصيب.

- وهكذا، فالثلاثة ليست زوجية.

- نعم.

- وهــذا هو ما كنت أريد تحديده، أى أىُّ الأشياء لا تقبل شيئاً معيناً مــع كونهــا مــع هــذا ليست بضده: فالعدد ثلاثة الآن، مع أنه ليس ضداً لــلزوجية، إلا أنــه لا يقبلها مع ذلك، والسبب هو أن الثلاثة تعارضها دائماً بضــدها(٢٤٧)، كما أن الاثنين يعارض الفردية [١٠٥أ] والنار البرودة وغير [١٠٥] ذلك من العديد من الأمثلة. ولكن، انظر إن كنت تقبل التعريف التالى: الضد فقــط هــو الذى لا يقبل ضده، ولكن كذلك فإن ذلك الذى يأتى بشىء مضاد إلى ضــده، أيــا مــا كان الشىء الذى سيدخل عليه، لن يقبل أبداً، أى ذلك الحــامل للضــد، شــيئاً مضاداً لما يحمله. ولكن أنعش ذكرياتك من جديد ، فــليس من السيء سماع الشىء أكثر من مرة. فالعدد خمسة لم يقبل صورة الزوجية، كما أن العدد عشرة، وهو ضعفه، لن يقبل صورة الفردية. صحيح أن هــذا الضــعف نفســه ضد لشىء غيره، ورغم هذا، [ب] فإنه لن يقبل صورة الفردية. وكذلك أيضاً فإن واحداً ونصف وغير ذلك من الأعداد التى على هذا النحو، أى النصفية، لن يقبل صورة الواحدية(٢٤٨)، ولا الثلث أيضاً

(٢٤٧) أى تعارض الزوجية بالفردية.

(٢٤٨) أى شكل العدد الصحيح.

لـــن يقبل ذلك، ولا كل الأعداد المماثلة، هذا بالطبع إن كنت تتابعنى وكنت على اتفاق معى فى هذا.

فقال : أنا أوافقك بكل شدة، وأتابعك.

واســتطرد ســقراط : فلنرجع إذن إلى نقطة البداية، ولا تجب بنفس كلمات أسئلتى، بل قلدنى. فأقول إنه إلى جانب تلك الطريقة فى الإجابة التى تكــلمت عنها من قبل، تلك الطريقة الوثيقة الآمنة، فإنى أرى على ضوء ما قلــناه الآن، طريقة أخرى وثيقة آمنة: إذا ما سألتنى عن الشيء الذى يكون فى الجســد، والــذى يجعلــه حــاراً دافئاً، فإننى لن [جـــ] أقول لك الإجابة اليقيــنية، الإجابة الجاهلة، بأن ذلك يكون بالحرارة، بل سأعطيك إجابة أكثر أناقـــة بحســب ما نقوله الآن، ألا وهى أن ذلك يكون بالنار. وكذلك إذا ما سُئلت : ما الشيء الذى يكون فى الجسد والذى يجعله يصير مريضاً، فإننى لـــن أقول إن ذلك يكون بالمرض بل بارتفاع الحرارة. وكذلك إذا ما سئلت عما يوجد فى العدد ليجعله يصير فردياً، فلن أقول إن ذلك يكون بالفردية بل بالواحديـــة، وهكـــذا فى غيـــر ذلك. ولكن انظر إن كنت تعى الآن جيداً ما أقصد.

فقال : نعم ، جيداً جداً.

واســتطرد سقراط : فأجبنى إذن : ما الشيء الذى يجب أن يكون فى الجسد من أجل أن يكون حياً؟

فقال : ذلك يكون بالنفس.

[د] – وهل الأمر كذلك على الدوام؟

فرد : وكيف لا يكون كذلك؟

– إذن فالـــنفس، مهمـــا يكن ما تحل فيه، تأتى دائماً إلى هذا الشيء حاملة إليه الحياة؟

فقال: بالطبع .

– ولكن ألا يوجد شيء هو ضد للحياة أم لا ؟

فرد : بل هناك ما هو ضد الحياة.

– وما هو ؟

– الموت.

– ولكـــن النفس لن تقبل على أى وجه الشيء المضاد لما تحمله هى دائماً، وذلك بحسب ما اتفقنا عليه فيما سبق؟

فقال كيبيس : هذا صحيح بكل قوة.

– حسن. فبأى اسم سمينا منذ لحظات ما لا يقبل صورة الزوجية؟

فأجاب : سميناه بالفردى.

– وما لا يقبل صورة العدالة، وما لا يقبل صورة الموسيقية؟

[هــ] – الغير موسيقى والغير عادل.

– عظيم . وبأى اسم نسمى ما لا يقبل الموت؟

فرد : نسميه باسم الخالد.

– ولكن النفس لا تقبل الموت ؟

– هى لا تقبله.

– إذن فالنفس خالدة؟

– هى خالدة.

فقال سقراط : هذا عظيم . فهل تقول الآن إنه قد برهن على ذلك؟ أم ما رأيك؟

– لقد برهن عليه أكمل برهان يا سقراط.

واستطرد سقراط : حسن . وإذا كانت هناك ضرورة أن يكون الفـردى [١٠٦أ] غيـر قـابل للفناء، ألن تكون الثلاثة غير قابلة للفناء هى[١٠٦] الأخرى؟

- وكيف لن تكون؟

- كذلك، إذا كـان غير الحار غير قابل للفناء بالضرورة ، فإن فى كل مـرة يُؤتى فيها بالحار نحو الثليج، ألن ينسحب الثليج سليماً بدون أن يسيل؟ ذلك أنـه لا يمكن أن يفنى، كذلك فإنه لن يثبت فى مكانه ويقبل الحرارة.

فقال : حق ما تقول.

- ونفس الأمر كذلك، فيما أعتقد ، إذا كان غير البارد لا يمكن أن يكـون قابلاً للفناء، فإذا اقترب من النار شيء بارد، فإنها لن تخبو أبداً ولن تفنى، بل ستنقذ نفسها وتبتعد سالمة.

فقال : بالضرورة.

[ب] وعـاد سقراط يقول : ألن يكون، إذن، ضرورياً أن نقول نفس الشـيء عـن الخـالد؟ فـإذا كان الخالد غير قابل للفناء، فإنه سيكون من المسـتحيل أن تفنى النفس حينما يأتى نحوها الموت، حيث إنها، بحسب ما قلـنا من قبل، لن تقبل الموت ولن تكون ميتة، كما أن الثلاثة، كما قلنا، ولا الفـردية كذلك، لن تكون زوجية ، وأن النار والحرارة لن تكون باردة. وقد يقـول قـائل : "ولكن ماذا يمنع أن الفردى لن يصير من جهة زوجياً عند اقـتراب الزوجية، كما اتفقنا على ذلك، [جـ] ولكنه، من جهة أخرى، يفنى ويظهـر فى مكانه الزوجى؟ " لا يمكن أن نرد على قائل هذا بأن الفردى لا يفنى ، لأن الفردى ليس غير قابل للفناء، أما إذا حدث اتفاق على أنه كذلك، إذن لكـان فى مسـتطاعنا فى سـهولة أن نرد أنه عند اقتراب الفردية فإن الـزوجية والـثلاثة ستذهب مبتعدة . ونرد نفس الرد أيضاً بخصوص النار والحرارة وغير ذلك. أم لا؟

– هو كذلك تماماً.

– إذن ففيمـــا يخــص موضوع الخالد الآن، إذا كنا قد اتفقنا على أنه غيـــر قـــابل للفـــناء هو الآخر، فإن النفس، إلى جانب أنها لا تقبل الموت، ســـتكون [د] غيـــر قابلة للفناء. أما إذا لم يكن الأمر كذلك، فإن برهاناً آخر سيكون لازماً.

– بل لا يلزم أى برهان آخر من أجل هذا، لأنه سيكون من الصعب العـــثور على شيء آخر لا يقبل الفناء، إذا كان غير القابل للموت، الذى هو الأزلى، سيقبل الفساد.

ثـــم قـــال سقراط : أما عن الإله ، وعن صورة(٢٤٩) الحياة فى ذاتها وعـــن كل شيء آخر يكون خالداً، فإننى أعتقد أن الجميع سيتفقون على أن كل ذلك لا يفنى على أى نحو.

فرد كيبيس : الجميع بلا شك، وحق زيوس، والآلهة فى مقدمتهم فيما أعتقد.

[هــــ] – وحيـــث إن الخالد لا يفنى ، فهل ستكون النفس، إذا كانت خالدة، شيئاً آخر إلا أن تكون غير فانية؟

– هذا ضرورى كل الضرورة.

– وهكـــذا فعندما يقترب الموت من الإنسان، فإن الفانى فيه يموت، بحســـب ما يبدو، أما الخالد فيه فإنه سيذهب مبتعداً سالماً وغير فاسد، تاركاً المكان للموت.

– هذا ظاهر.

فقـــال سقراط : وهكذا، إذن، يا كيبيس فإنه يقينى كل اليقين أن النفس خالدة [١٠٧أ] وغير فانية، وأن نفوسنا ستوجد حقيقة فى هاديس. [١٠٧]

(٢٤٩) eidos .

فقـــال كيــبيس : عـــن نفسي يا سقراط، فليس لدى شىء آخر أقوله معارضـــاً لهذا، كما أنه ليس هناك ما يشككنى فى البراهين. ولكن إن كان لـــدى ســـيمياس أو أى شخص آخر شىء مختلف يقوله، فإنه يحسن به ألا يصـــمت، فأنـــا لا أعرف أية مناسبة مواتية أخرى غير هذه الحاضرة الآن ينتظرها من له رغبة فى الكلام أو فى السماع حول هذه الموضوعات.

فتكـــلم سيمياس : ولكن ليس لدىَّ أنا أيضاً ما يجعلنى أتشكك بعد هذا الـــذى قيـــل. ومع ذلك، فإن خطر [ب] المسائل التى تناولتها هذه البراهين مضـــافاً إليه استخفافى بالضعف البشرى ، يضطرنى إلى استمرار الاحتفاظ بشىء من الريبة[٢٥٠] بينى وبين نفسى بخصوص ما ذكر.

ورد ســـقراط : ليـــس فقط أنك أحسنت قول هذا يا سيمياس، بل مهمـــا تكن ثقتنا بالفروض[٢٥١] الأولى، فإنه ينبغى مع هذا أن نضعها تحت فحـــص أوضـــح وأيقـــن. وحينما تقومون بتحليلها على نحو مرضٍ فإنكم، بحســـب مـــا أعـــتقد، ســـوف تتبعون البرهان إلى آخر حد تسمح به القدرة الإنســـانية عـــلى الســـير مع برهان. فإذا تم هذا على نحو وثيق دقيق، فلا تذهبوا ببحثكم إلى أبعد من ذلك.

فقال : أنت تقول حقا.

[جـــ] ثم قال سقراط : ولكن ها هو شىء من العدل أن تضعوه فى أذهـــانكم أنتم جميعاً، ألا وهو أنه إذا كانت النفس خالدة، فالعناية واجبة ليس فقـــط بالـــنظر إلى الزمن الذى يقع فيه ما نسميه بالحياة، بل بالنظر إلى كل الزمن. ويبدو أن الخطر الآن عظيم إذا كان المرء لا يُعنى بها. لأنه إن كان المـــوت تخليصاً من كل شىء، فيا لحظ الأشرار الذين يموتون ويتخلصون فى نفـــس الوقت من أجسادهم، وكذلك، مع النفس، من شرورهم. أما الآن،

---

(٢٥٠) apistia .

(٢٥١) upotheseis. والمقصود على الأغلب هو نظرية المثل وما تتضمنه من قضايا حول الوجود وحول العلية.

وقد ظهر أن النفس خالدة، فإنه لا [د] مفر لها البتة من الشرور ولا منقذ لها منها، إلا أن تصير أحسن ما تكون وأعقل ما يمكن أن تكون. ذلك أنها لن تحمل معها وهى تذهب إلى هاديس إلا تعليمها وتربيتها، وهما، فيما يقال، ما يفيدان الميت أو يضرانه إلى أبعد درجة ما أن يبدأ رحلته إلى هناك.

(٦)
الأسطورة
(١٠٧د-١١٥أ)

[١٠٧ د] - ومــا يقال هو أن كل ميت يأخذه "الدايمون" الخاص به، والــذى كـــان قد قسم له أثناء الحياة، ليقوده إلى مكان معين، يجمع فيه من ســتجب محاكمتهم، ليذهبوا بعد ذلك إلى هاديس [هـــ] مع هذا الدليل، الذى أمـــر بـــأن يقود هؤلاء الذين من هذا العالم إلى هناك. وبعد أن يلقوا هناك القـــدر المقدور عليهم، ويمكثوا الزمن الواجب عليهم، يقودهم دليل آخر من جديـــد إلى هـــنا، وذلـــك بعد فترات متعددة وطويلة من الزمن. ولكن تلك الرحلة ليست على ما يذكر تيليفوس عند أسخيلوس(٢٥٢). [١٠٨أ] فهو يقول [١٠٨] إنه بسيطٌ الطريق الذى يؤدى إلى هاديس، أما أنا فلا أعتقد أنه بسيط ولا أنه طريق واحد، وإلا لما كانت هناك حاجة إلى أدلة، حيث إنه لو كان الطريق واحـــداً لما كان المرء سيخطيء الطريق فى أية بقعة منه. ولكن الذى يبدو فى الحقيقـــة هو أن فيه تقاطعات ومفارق كثيرة، وأنا أقول هذا معتمداً على مشاهد التضحية(٢٥٣) والعادات التى نجدها هنا فى هذا العالم.

والـــنفس المـــنظمة العاقلة تتبع قائدها، ولا تجهل ما سيحل بها. أما الـــنفس المربوطة فى ولَـــه إلى جسم، وهى، كما قلت من قبل، التى هامت به وبالعالم المنظور طويلاً، [ب] فإنها ، بعد مقاومات متعددة وآلام متعددة، ترحل بالجبر، وبصعوبة يقودها الدايمون الذى عين لها. وحينما تصل نفس غيـــر طاهـــرة، قامت بأفعال مدنسة، مثل القتل ظلماً، أو ارتكبت أفعالاً من ذلـــك القـــبيل، وإخـــوة لها من أفعال النفوس الشقيقة لها، حينما تصل هذه النفوس إلى حيث توجد الأخريات فإن كل النفوس تهرب منها وتشيح عنها،

---

(٢٥٢) هذا الأخير هو أول كبار الشعراء المسرحيين اليونان، والإشارة إلى مسرحية مفقودة اليوم.

(٢٥٣) وكأن طقوس الديانات السرية رموز لطبيعة العالم الآخر. هذا النص عليه بعض الاختلاف فى القراءة والتفسير، ولكن المقصود هو ما ذكرناه على كل حال.

ولا يكـــون هناك من يرغب فى صحبتها فى رحلتها ولا فى قيادتها، [جــ] فـــتهيم وحدهـــا فى حالـــة من الحيرة والاضطراب كاملة، حتى يحين وقت معين، فلما يأتى هذا الوقت تنقل تحت حكم الضرورة إلى المأوى الذى يليق بهـــا. أما النفوس التى عاشت فى طهر واعتدال حياتها، وكان من حظها أن رافقـــتها الآلهة فى رحلتها وقادتها، فإنها تجد ، كل منها على انفراد، المكان الـــذى يـــليق بها. والأرض بها العديد من المناطق الرائعة، وليست ، لا فى طبيعـــتها ولا فى حجمها، كما يظن الذين يتحدثون فى العادة عن الأرض، وذلك بحسب ما سمعته من البعض واقتنعت به.

[د] فقـــال سيمياس : ما الذى يجعلك تقول هذا يا سقراط؟ لقد سمعت الكثير أنا نفسى حول موضوع الأرض، ولكنى لم أسمع بهذا الذى تقول إنك اقتنعت به، وسيسعدنى بالتالى أن استمع إليك.

– ولكـــن لا حاجة بى إلى "فن جلاوكس"[٢٥٤]، فيما أرى، لعرض ما عـــليه الأمر يا سيمياس، أما عن صدقه، فإن الأمر يتعدى فى صعوبته فن جلاوكـــس. وفى نفـــس الوقت فربما لم أكن قادراً على عرض الأمر، ومن جهـــة أخـــرى فحتى لو كنت أعرف خبره فإن ما يبقى من الحياة أمامى، يا ســـيمياس، لا يكـــفى فيما يبدو لى للحديث فى موضوع له مثل هذا الطول. ومـــع هذا، فليس هناك ما يعوق أن أخبركم [هــ] بما اقتنعت به بخصوص موضوع شكل الأرض ومناطقها.

فرد سيمياس : وسيكون هذا كافياً.

واســـتطرد ســـقراط : وأبـــادر أولاً بالقول إننى مقتنع أنه إذا كانت الأرض دائـــرية الشـــكل وموضوعة فى وسط السماء، فإنها لا تحتاج إلى هـــواء ولا أى نوع مماثل من أنواع الضرورة [١٠٩أ] حتى لا تسقط ، إنما [١٠٩] يكـــفى لإبقائهـــا تماثل السماء مع نفسها من كل الجوانب وتوازن الأرض نفسها، لأن شيئاً متوازناً وضع فى وسط شىء متماثل مع نفسه لن يكون له

(٢٥٤) أحد آلهة البحر، والتعبير يدل على أمر ليس صعباً.

أن يميل لا إلى جهة ولا إلى أخرى، وسيبقى كما هو ثابتاً فى مكانه لا يميل.

فعلق سيمياس : وأنت على صواب فى اعتقادك هذا.

وقال سقراط : إلى جانب هذا، فإن الأرض عظيمة الاتساع، ونحن [ب] الذين نعيش بين فاسيز وأعمدة هرقل(٢٥٥) نحتل منها قطعة صغيرة، ونسكن حول البحر كالضفادع أو النمل حول مستنقع، وهناك كثيرون يسكنون مناطق أخرى كثيرة مماثلة. ذلك أنه توجد كثير من الفجوات فى كل مكان فوق الأرض، وهى من كل نوع وشكل وحجم، وفيها يصب الماء والضباب والهواء.

أما الأرض النقية الخالصة نفسها، فإنها تقع فى السماء النقية الخالصة حيث توجد النجوم، وهى التى يسميها [جـ] كثيرون، ممن يتحدثون فى العادة فى هذه الأمور، بالأثير. وهذه الأشياء [الماء والضباب والهواء] تجرى دائماً لتصب فى فجوات الأرض باعتبارها رواسب للأثير. وهكذا، فإننا نسكن فى تلك الفجوات بدون أن ندرى، معتقدين أننا نسكن أعلى الأرض، فنكون كرجل يسكن فى وسط جوف المحيط، ولكنه يعتقد أنه يعيش فوق سطح البحر، ويرى الشمس والنجوم الأخرى عبر الماء، فيأخذ البحر على أنه السماء، ولكنه بسبب [د] بطئه وضعفه كذلك لن يبلغ قمة البحر أبداً، ولن يرى، إذا ما صعد إلى السطح ورفع رأسه فوق الماء والتفت ناحية منطقتنا نحن هنا، كم هى أكثر نقاء وأجمل من منطقتهم، ولن يسمع كذلك عنها من أحد يكون قد رآها. نفس هذه الحال هى حالنا. فنحن نعتقد أننا نسكن فوق الأرض بينما نعيش فى أحد فجواتها، ونحن نسمى الهواء بالسماء، ونعتبر أن النجوم تتحرك عبر السماء. وهى حالنا نفسها لأننا، [هـ] بسبب ضعفنا وبطئنا، غير قادرين على أن نخترق الهواء حتى

(٢٥٥) المقصود العالم المأهول من البحر الأسود إلى مضيق جبل طارق حالياً. وفاسيز اسم نهر فى منطقة كولخيز على الشاطئ الشرقى لمضايق البحر الأسود.

أعــلاه. ذلــك أنه لو وصل أحد إلى قمة الهواء أو صارت له أجنحة فطار، إذن لأدرك برفع رأسه ، على نحو ما يحدث مع السمك الذى من هنا عندما يــرفع برأســه فوق الماء فيرى الأشياء التى هنا، إذن لأدرك هكذا الأشياء الــتى هناك. ولو كانت طبيعته تؤهله لأن يحتمل تلك المشاهدة، إذن لعرف أن هناك تكون السماء حقيقةً [١١٠أ] والأرض على الحقيقة. [١١٠]

ذلــك أن الأرض التى هنا والأحجار، وكل المنطقة التى حولنا، دب فيها الفساد وتآكلت، كما هو حال الأشياء التى فى البحر بفعل الملوحة. ولا يــنمو فى الــبحر شىء يستحق الذكر، وليس فيه شىء، أو يكاد، يصل إلى الكمال. بل هى فتحات فى التربة ورمل وطين لا نهاية له، وغرويات حيث هــناك أرض، وكل ذلك لا تجدر مقارنته بأى حال بجمال الأشياء التى فى عالمنا. فإنها تظهر متفوقة عليها إلى أبعد الحدود.

[ب] وإذا كــان سرد الأساطير ممتعاً، فإنه لمما يستحق أن يسمع، يا ســيمياس، الحديــث عــن كائنات الأرض الموجودة تحت السماء وما هى حالها.

فقــال ســيمياس : وإنا لمستمعون إلى هذه الأسطورة يا سقراط بكل سرور.

فقــال ســقراط : وهــذا هو ما يقال عن ذلك أيها الصديق. أولاً، إن الأرض إذا نظــر إليهــا ناظر من فوق، تظهر كالكرة المصنوعة من اثنتى عشرة قطعة من الجلد، ولأقسامها ألوان متعددة تبدو إلى جانبها الألوان التى هــنا، الــتى يلون بها الرسامون، كأنها مجرد عينات، [جـ] أما هناك فإن الأرض كــلها مــن أمــثال تلك الألوان، ولكنها ألوان أكثر بريقاً ونقاء من ألواننا، فهذا الجزء أحمر أرجوانى بديع فى جماله، وهذا يأخذ شكل الذهب، وذاك أبيــض كــامل البياض وأكثر بياضاً من الطباشير ومن الثلج، وكذلك الألــوان التى تتكون منها الأرض هى على هذا النحو، أى أنها أكثر تنوعاً وأكــثر جمــالاً من تلك التى أتيح لنا أن نراها. ولما كانت فجوات الأرض

ممـــلؤة هى نفســـها ماء وهواء، [د] فإنها تظهر بمظهر ملون يتلألأ بتنوع الألـــوان الأخـــرى، بحيـــث إن مظهـــرها يظهر أمام العين بمظهر التنوع المستمر.

وعـــلى تـــلك الأرض، التى هذه هى خصائصها، ينبت كل ما ينبت فيهـــا، من أشجار ومن زهور ومن فاكهة، على نفس النسبة. وكذلك الجبال بدورهـــا، فإنهـــا عـــلى نفس النحو: أحجارها ، على نفس تلك النسبة، أكثر نعومـــة وشفافية، وألوانها أكثر جمالاً . والأحجار التى لدينا هنا والتى نعتز بهـــا، مـــن عقيق ويصب وزمرد وكل ما شابهها، ما هى إلا جزئيات منها. [هـــ] أمـــا هناك، فكل شيء هو من هذا النوع، بل وأكثر جمالاً من ذلك. وعـــلة هـــذا أن تلك الأحجار خالصة نقية، وليست لا بالمتآكلة ولا هى دب فيهـــا الفساد، كما هو حال الأحجار عندنا بفعل العفن أو الملوحة الذى يسببه مـــا ينصـــب هـــنا من مواد، وهذا هو ما يجلب القبح والأمراض للأحجار والـــتربة والحيوانات والنباتات. أما عن الأرض ذاتها، فإنها تتزين بكل هذا مضـــافاً إليه الذهب والفضة[١١١أ] وكل الأشياء الأخرى التى هى بدورها[١١١] مـــن نفـــس هـــذا القبيل، وهى ظاهرة أمام الأعين، وهناك منها عدد كبير وكميات عظيمة فى كل مكان على تلك الأرض، بحيث إن النظر إليها مشهد جدير بالمشاهدين السعداء.

عـــلى تلك الأرض أيضاً يعيش عدد كبير من مختلف أنواع الحيوان وكـــثير مـــن البشر، البعض يسكن فى وسط الأراضى والبعض على حافة الهـــواء، تمامـــاً كما نعيش نحن على حافة البحر، والبعض الآخر فى جزر قـــرب الأرض، وهى محاطة بالهواء. وباختصار، فإن الهواء لهم هناك هو كالماء والبحر لمنفعتنا، [ب] أما المقابل للهواء عندنا فهو الأثير عندهم. أما الفصول عندهم فهى معتدلة إلى حد أنهم لا يمرضون ويعيشون عمراً أطول ممـــا هو حال الناس هنا. وهم يتجاوزوننا من حيث البصر والسمع والقدرة العقـــلية وكـــل ما شابه ذلك، بمقدار المسافة التى تفصل بين الهواء والماء وبين الأثير والهواء من حيث النقاء.

وعــندهم كذلــك غابات مقدسة للآلهة ومعابد لهم، وفيها مقام الآلهة فعــلاً، وأصوات ونبوءات وإدراك للآلهة [كإدراك الحس]، ويتكون عندهم غيــر هذا مما ماثل من ألوان المعاشرة والاتصال [جــ] بين الآلهة والبشر. وهم يرون كذلك الشمس والقمر وغير ذلك من النجوم، على النحو الذى هى عليه فعلاً. أما أوجه سعادتهم الأخرى فإنها نتيجة لكل هذا.

هذه هى، إذن، طبيعة تلك الأرض بصفة عامة وطبيعة ما حولها. أما مــا عــليها فإن هناك حول الفجوات مناطق كثيرة تحيط بمجموع الأرض كالدائــرة، وهى أحياناً ما تكون أعمق وأكثر انفتاحاً من المنطقة التى نسكن فيهــا، وأحياناً أعمق من منطقتنا ولكنها ذات فتحة أصغر منها، [د] وأحياناً هى ذات عمــق أقل مما لدينا وأكثر اتساعاً. ولكن كل هذه المناطق تتصل فيمــا بيــنها تحت الأرض عن طريق ثقوب موجودة فى كثير من الأماكن، ولهــا فــتحات أحياناً ما تكون أكثر ضيقاً وأحياناً أكثر اتساعاً، ومنها تسيل مقاديــر كــبيرة من الماء من إحداها إلى الأخرى، كأنها آنية [متصلة فيما بيــنها] . وهــناك كذلك تحت الأرض أنهار ذات طول لا يتصور، ولا ينفد منها الماء أبداً، وهى ذات ماء ساخن وماء بارد.

وهــناك كذلك كثير من النار، وأنهار عظيمة من النار. وهناك أنهار مــن الوحل السائل، أحياناً ما يكون رائقاً وأحياناً [هــ] ما يكون ثقيلاً، كما هــو الحال فى صقلية حيث تسيل أنهار من الوحل قبل السيل البركانى، ثم يــأتى الســيل الــبركانى نفســه بعد ذلك. وهذه الأنهار يجب أن تملأ تلك المــناطق، وذلك بحسب الظروف التى تجعل كلا منها يصب هنا أو هناك. والــذى يحــدث حــركة كل هذا إلى أعلى وإلى أسفل هو نوع من التذبذب الأرجــوحى الذى يوجد فى وسط الأرض. وطبيعة هذا التذبذب الأرجوحى ربما تكون على النحو الذى يلى.

هــناك من بين هوات الأرض هوة تفوق الأخريات [١١٢أ] وتخترق [١١٢] كــل الأرض مــن أقصاها إلى أقصاها، وهى التى يتحدث عنها هوميروس حيــنما يقــول : "هناك بعيداً جداً، حيث توجد أعمق هاوية تحت الأرض"،

وهى الــتى يسميها هو فى أماكن أخرى، ويسميها كذلك غيره من الشعراء الكــثيرين، "طارطــار": فى هذه الهاوية تصب كل الأنهار ثم منها تنبع من جديــد. وكل نهر تتكون خصائصه بحسب طبيعة الأرض التى يسيل عليها. أما [ب] العلة التى تجعل كل مجارى تيارات المياه تنبع وتصب هناك، فهى أن تــلك المادة السائلة لا تجد لها هناك لا قاعاً ولا متكأ، فتتأرجح وتتموج إلى أعــلى وإلى أســفل، ويفعل نفس الشيء الهواء والريح المحيطان بها . ذلــك أنهمــا يصحبان ذلك الماء سواء فى اندفاعه إلى الناحية الأخرى من الأرض أو إلى هــذه الــناحية. وكمــا أن النَفَس يظل جارياً دائماً فى حالة التــنفس إن زفيــراً أو شــهيقاً، فكذلك الريح المصاحبة لتأرجح تلك المادة الســائلة هناك تحدث عواصف عنيفة هائلة، سواء [جـ] فى دخولها أو فى خروجها.

وحيــنما تنسحب المياه إلى المنطقة التى نسميها "الأسفل"، فإنها تسيل خــلال الأرض فى مجــارى المياه تلك وتملؤها، كما يحدث فى حالة رى الأراضــى، أما فى حالة ابتعاد المياه من هناك واندفاعها إلى هنا فإنها تملأ مــن جديد مجارى المياه من ناحيتنا، وما أن تملأ حتى تسيل خلال القنوات عــبر الأرض، ويصل كل منها إلى منطقته الخاصة التى كان يشق طريقه إليها، فيكون بحاراً أو بحيرات أو أنهاراً أو ينابيع. ومن هناك تعود مجارى الميــاه من جديد إلى الغوص [د] فى الأرض، ويمر بعضها بمناطق واسعة وكــثيرة، والآخر بمناطق أقل وأصغر، حتى تصب من جديد فى طارطار، الــبعض فى موقع أكثر انخفاضاً بكثير من ذلك الذى خرجت منه، والبعض فى موقع قليل الانخفاض، ولكن التيار يصب دائماً فى موقع أكثر انخفاضاً. وفى بعض الحالات، فإن بعض مجارى المياه تصب فى اتجاه مضاد للمكان الــذى نبعت منه ، والبعض الآخر فى نفس الاتجاه، وهناك منها، من جهة أخرى، ماله دورة كروية كاملة الاستدارة. وبعد أن يلف مرة أو عدة مرات حول الأرض، كالثعابين، فإنه ينزل إلى أبعد ما يمكنه، ليصب هناك بدوره.

[هـ] ومن الممكن أن ينزل من كلا الاتجاهين نحو المركز، أما أن يتعداه، فلا، لأن الأرض تبدأ فى الارتفاع من كلا القسمين أمام مجارى المياه.

ومجارى المياه هذه عديدة وعظيمة، وهى من كل نوع. ولكن من بين هذا العدد الكبير هناك أربعة مجار معينة. وأكبرها، والذى يجرى أبعد ما يكون من المركز، هو ما نسميه بالأقيانوس(٢٥٦). وفى مقابله، وجاريا فى اتجاه معاكس، هناك أوخيرون الذى يجرى فى مناطق [١١٣أ] صحراوية [١١٣] وكذلك تحت الأرض، حتى يبلغ بحيرة أخيروسيادس التى تصل إليها نفوس معظم المتوفين، وبعد أن تبقى هناك زمناً معيناً مقدراً، أطول للبعض وأقصر للبعض الآخر، تعود من جديد لتنشأ فى الكائنات الحية. أما النهر الثالث فإنه ينبع من موقع متوسط بين الاثنين، وهو ينتشر على مقربة من منبعه فى منطقة واسعة تحترق بنار عظيمة، ويصنع بحيرة أكبر من البحر الذى لدينا تغلو بماء ووحل. ومن هناك [ب] يمضى فى طريقه الدائرى مضطرباً موحلاً، ويدور حول الأرض، ويبلغ مناطق أخرى حتى أطراف بحيرة أخيروسيادس، ولكنه لا يختلط بمياهها. وأخيراً، بعد عدة دورات تحت الأرض، يصب فى موقع منخفض من طارطار: هذا هو النهر المسمى بوريفليجيثون، والذى تقذف حممه البركانية بأجزاء تبلغ مواقع مختلفة من الأرض. وفى الجانب المقابل لهذا النهر يبدأ النهر الرابع طريقه فى منطقة يقال إنها رهيبة ومهجورة وملونة كلها بلون [جـ] أزرق غامق. وهى تسمى إستوجيون، وتسمى البحيرة التى يكونها هذا النهر إستوجا. وهذا النهر، بعد أن يصل إلى هناك ويكتسب من مياهها خصائص رهيبة، ينغمر فى الأرض ويواصل تقدمه على شكل دائرى فى اتجاه معاكس لاتجاه حركة نهر بوريفليجيثون، الذى يلتقى معه قادماً من الناحية الأخرى لبحيرة أخيروسيادس. وهو أيضاً لا يخلط ماءه بمائها، بل يدور دورة دائرية ليصب فى طارطار الواقعة على الجانب المواجه لبوريفليجيثون. واسم هذا النهر، بحسب ما يقول الشعراء، كوكوتس.

(٢٥٦) أى المحيط.

[د] هذه هى طبيعة تلك الأشياء. وعندما يصل المتوفون إلى المنطقة التى يقود كلا منهم إليها الدايمون الخاص به، فإنهم يبدأون بأن يحاكموا، سواء بينهم من عاش حياة خيرة وتقية أو من لم يعش كذلك. وهؤلاء الذين يحكم بأنهم عاشوا عيشة متوسطة بين هذين الطرفين يُبعث بهم إلى أخيرون، ويركبون قوارب مخصصة لهم وتصل بهم حتى بحيرة أخيروسيادس، وهناك يقيمون ويتطهرون، فيتحملون العقاب عن المظالم التى يكونون قد ارتكبوها ويعفى عنهم، أما عن أفعالهم الحسنة [هـ] فإنهم يكرمون من أجلها، كل بحسب مكانته. أمّا اللذين يُحكم بأنهم لا شفاء لهم بسبب عظم أخطائهم، وهم الذين أساؤوا إلى المعابد إساءات متعددة وخطيرة، أو الذين اقترفوا عديداً من جرائم القتل على نحو لا يقبله العدل أو القانون، أو غير ذلك من الجرائم، هؤلاء يناسبهم أن يكون مصيرهم الإلقاء إلى طارطار، حيث لن يخرجوا منها أبداً. ومن جهة أخرى فإن أولئك الذين يعتقد أنهم ارتكبوا أخطاء عظيمة، ولكنها مما يمكن الشفاء منه، مثل الذين ارتكبوا العنف ضد الأب أو [١١٤أ] الأم تحت تأثير الغضب، ثم قضوا بقية [١١٤] حياتهم فى التوبة، أو الذين أصبحوا قتلة فى ظروف مماثلة، هؤلاء أيضاً يقذف بهم بالضرورة إلى طارطار، ولكنهم بعد القذف بهم وقضائهم هناك عاماً يلقى بهم الموج: الذين منهم ارتكبوا جريمة القتل يلقى بهم إلى كوكوتس، والذين أذنبوا فى حق الأب أو الأم إلى بوريفليجيثون. وحينما يحملهم التيار إلى شاطىء بحيرة أخيروسيادس، هناك يصيحون وينادون، البعض على من قتلوا، والبعض على من تجاوزوا فى حقهم الحدود المفروضة، ينادونهم مستعطفين لهم، [ب] ويطلبون منهم أن يدعوهم يخرجون من النهر إلى البحيرة وأن يستقبلوهم، فإن هم تمكنوا من إقناعهم، فإنهم يعبرون وتنتهى بهذا آلامهم. أما إن لم يستطيعوا إقناعهم فإنهم يُحملون من جديد إلى طارطار، ومن هناك إلى الأنهار ويظلون يتحملون الآلام التى لا تتوقف، حتى يقنعوا أولئك الذين ظلموهم. ذلك هو الحكم أصدره قضاؤهم عليهم.

أما الذين حُكم بأنهم تميزوا بالحياة على التقوى، فإنهم أولئك الذين يعفون من ارتياد هذه الأماكن فى داخل الأرض ويمرون منها [جـ] كأنها

السـجون، ويصـلون إلى فـوق حيث مقامهم الطاهر، ويقيمون على سطح الأرض. ومن بين هؤلاء، فإن الذين تطهرت نفوسهم بالفلسفة على ما يجب أن يكون، هؤلاء على الخصوص يعيشون بغير أجسام على الإطلاق طوال مـا سيلى من الزمان، ويصلون إلى ديار أَبْدَعُ فى جمالها من ديار الباقين. ولكن لا يسعنى وصف مقامهم هذا فى سهولة ويسر، كذلك فإن هذا الظرف الحالى لا يترك لى الوقت الكافى.

والآن، يـا سـيمياس، فإنه، بالنظر إلى كل هذا الذى فصلناه، ينبغى علينا أن نفعل كل ما فى وسعنا من أجل أن نشارك فى الفضيلة والعقل أثناء هذه الحياة. فالجائزة عظيمة والأمل كبير.

[د] ولكـن القطع يقيناً بأن كل تلك الأمور هى على ذلك النحو الذى فصـلناه عليه، أمر لا يجدر بالطبع برجل ذى عقل. ورغم هذا، فأن يكون أمـر النفس وأمر ما ستنتهى إليه من مستقر هو كذلك أو على ما يقرب من ذلك، فإن هذا، فيما يبدو لى، وبعد ما وضح لنا من خلود النفس، هو ما يليق ويجـدر الأخـذ به مجازفة من جانب ذلك الذى يعتقد أن النفس هكذا، وما أجملها مجازفة! وإنه لينبغى أن يكرر المرء منا هذا الكلام على نفسه وكأنه التعاويذ، ولهذا السبب فقد أطلت وأطلت فى عرض هذه الأسطورة.

لهـذه الأسـباب ينبغى أن يطمئن على نفسه [هـ] ذلك الرجل الذى هجـر ملذاته الجسدية وزينته، باعتبارها أشياء غريبة عليه، واجداً أنها أقدر عـلى فعـل الضد، أما اللذات المصاحبة للمعرفة فإنه اهتم بها. وهكذا، وقد جمّـل نفسـه، ليـس بشـىء غريب عليها، بل بزينتها الخاصة بها، أقصد الاعـتدال [١١٥أ] والعدالة والشجاعة والحرية والحقيقة، فإنه ينتظر رحيله [١١٥] إلى هاديس ليرحل إليه حينما يدعوه قدره.

(٧)
اللحظات الأخيرة
(١١٥ أ - ١١٨ أ)

[١١٥أ] ثـم استطرد سقراط : وستقومون أنتم، أنت يا سيمياس وأنت يـا كيـبيس وأنتم الآخرون ، بهذه الرحلة من بعد كل في وقته. أما أنا فإن قـدرى ينادينـى الآن، كما قد يقول بطل مسرحية تراجيدية. بل يكاد وقت ذهابى إلى الحمام يكون قد حان. ويبدو أنه من الأفضل أن أشرب السم وقد استحممت، حتى لا أحمل النساء مشقة غسل جثة هامدة. [ب] فلما انتهى من قول هذا، تدخل أقريطون وقال : حسناً يا سقراط. فماذا لديك مما توصى به هـؤلاء الرجال وأنا بخصوص أطفالك أو بخصوص أى شىء آخر، بحيث إننا إذا فعلناه جلب هذا عليك سروراً عظيماً؟

فـرد سقراط : لا شىء جديداً ، وإنما ما لم أزل أردده على الدوام يا أقريطون، ألا وهو أن تعتنوا بأنفسكم ، وأيما فعلتم فى هذا السبيل فإنكم بهذا تؤدون أفضالاً إلىَّ وإلى من هم لى وإلى أنفسكم ، حتى ولو لم تلتزموا بذلك عـلى التو. أما إن لم تعتنوا بأنفسكم ولم تقبلوا أن تعيشوا حياتكم محتذين حـذو ما قلناه فى حديثنا الآن، وفى أحاديثنا السابقة، فإنكم ، مهما يكن من تعدد [جـ] التزاماتكم ومن قوتها فى الوقت الحالى، فلن تفعلوا شيئاً يذكر.

فقـال أقريطون : إننا سنجتهد أيما اجتهاد للسلوك هكذا بالطبع. ولكن على أى نحو سيكون دفنك؟

فرد : كما تشاؤون، هذا إن نجحتم فى الإمساك بى وإن لم أصل إلى الإفـلات مـنكم. ثم ضحك ضحكة خفيفة واتجه نحونا، وقال: أنا لا أعرف كيـف أقنع أقريطون، أيها الصحاب، بأننى سقراط نفسه الذى يتحاور الآن معكم والذى يرتب حججه كل واحدة وراء الأخرى. إنما هو يعتقد أننى ذلك الـذى [د] سيراه بعد قليل من الآن ميتاً، ويتساءل بالتالى كيف يدفننى. وكل هـذا العـرض الطويل الذى قدمته منذ قليل، حول أننى ، بعد أن أكون قد

شـــربت السم، لن أبقى بينكم بل سأذهب راحلاً إلى نعيم السعداء، كل هذا، هو فى نظره ليس إلا أى كلام كان ويهدف إلى مواساتكم، وإلى مواساتى أنا نفســـى فى ذات الوقـــت. ثـــم أضـــاف ســـقراط: فكونوا إذن ضامنىَّ لدى أقـــريطون، وأعطوه الضمان المضاد لذلك الذى أعطاه هو للقضاة. فهو قد ضـــمن لهـــم أنـــنى سأبقى فى أثينا، فاضمنوا له أنتم أننى لن أبقى بعد أن أمـــوت، [هـــ] بل سأذهب راحلاً ، وذلك حتى يتحمل أقريطون الأمر فى يســـر وحـــتى لا يحزن علىَّ وهو يرى جسدى يحرق أو يدفن كما لو كنت أخضع لأهوال، وحتى لا يقول أثناء وضعى فى القبر إنه سقراط ذلك الذى يضعه أو يحمله أو يدفنه. ثم استطرد: فاعلم جيداً، يا اقريطون الفاضل، أن الكـــلام غير الصحيح ليس فقط خطأ فى ذاته، بل هو كذلك يحدث الشر فى الـــنفوس. فيجـــب إذن أن تتشجع وأن تقول إن الذى تدفنه إنما هو جسدى، ولتدفـــنه على [١١٦أ] النحو الذى تحبه، أو على ما تعتقد أنه الأكثر مطابقة [١١٦] للمعتاد.

وبعـــد أن قال هذا قام واتجه إلى حجرة أخرى ليستحم وأقريطون فى إثـــره، وطلب منا أن نبقى فى انتظاره. وقد قضينا فترة الانتظار فى الحوار فيمـــا بينـــنا حـــول ما قيل، وفى إمعان النظر فيه من جديد، وأحياناً أخرى مـــتحدثين عن الخطب العظيم الذى حل بنا، وكان إحساسنا، ولا تعمل فيه، كأنـــنا نفقد أباً وأننا سنقضى بقية حياتنا كاليتامى. ولما [ب] استحم جىء إليه بأطفالـــه، وكان له طفلان صغيران وابن كبير، وجاء كذلك أهله من النساء. وتحـــدث معهم بحضور أقريطون، وأوصاهم ببعض ما كان يريد ، ثم طلب بعد ذلك إبعاد النساء والأطفال، ثم رجع هو إلينا.

وكـــانت الشـــمس قـــد كادت تغيب، لأن سقراط كان قد أمضى وقتاً طويـــلاً بالداخل. فلما جاء جلس، وقد فرغ من استحمامه، ولم يقع بعد هذا حديث طويل. ووصل مساعد الأحد عشر، ووقف [جـ] أمامه وقال : إننى لـــن أشـــكو مـــنك يـــا سقراط ما أشكو من الآخرين، ألا وهو ثورتهم علىَّ ولومهـــم إيـــاى حينما أطلب منهم تجرع السم، تنفيذا لأوامر المسئولين. أما أنـــت فقد وجدتك خلال هذه الفترة أنبل وأحلم وأفضل كل الرجال الذين أتوا

إلى هـنا، وأعـرف كذلك الآن حق المعرفة أنك ليست بغاضب على، فأنت تعـرف المسئولين عن موتك، بل عليهم. فالآن إذن، وأنت تعلم ما جئتك [د] أعلنه، وداعاً، واجتهد أن تتحمل فى يسر ما لا مفر منه. ثم استدار والدموع فى عينيه فى نفس الوقت، وخرج.

فـرفع سقراط نظره إليه وقال: وداعاً أنت أيضاً، وسأفعل ما تقول. وبعدهـا التفت إلينا وقال: أى تهذيب لدى هذا الرجل! خلال كل الوقت الذى قضـيته هـنا كـان يأتى إلى، ويتحدث معى من وقت لآخر. وإنه لأفضل الـرجال، وها هو الآن يبكينى، فيا لنبله. ولكن تعال أنت الآن يا اقريطون ولنطعه، فليأت بالسم إن كان جاهزاً، وإلا فليجهز.

[هـ] فـرد عليه أقريطون : ولكنى أعتقد أن الشمس يا سقراط لا تـزال تعـلو الجبال ولم تغرب بعد. وأعلم كذلك أن كثيراً من الآخرين لم يـتجرعوا السم، عندما طلب منهم ذلك، إلا بعد وقت طويل، بعد أن يكونوا قد تناولوا عشاءهم وشربوا على أحسن ما يكون، بل فى بعض الأحيان بعد لقاء أحبتهم الذين يشتهون . فلا تتعجل إذن ، فلا يزال هناك وقت.

فكـان رد سقراط : إنه لمن الطبيعى يا أقريطون أن يتصرف هؤلاء القوم الذين تتحدث عنهم على هذا النحو، لأنهم بتصرفهم هذا يجنون مغنماً. أمـا أنا فإنه من الطبيعى فيما يخصنى ألاَّ أسلك مثلهم. فليس هناك [١١٧أ] [١١٧] شىء أجنيه، فيما أعتقد، من الشراب بعد قليل من الوقت، بل سأتعرض لأن أكـون موضـع السخرية أمام نفسى ذاتها لتدلهى بالحياة هكذا، ولمحافظتى عـليها بيـنما لم يبق منها شىء. ثم أضاف: هيا أطعنى، ولا تفعل غير ما أقول.

عـند سماعه هذه الكلمات، أشار أقريطون إلى خادم كان يقف قريباً، فخـرج الخـادم، وبعد مدة ليست بالقصيرة رجع ومعه الشخص الذى كان عليه تقديم السم، وكان يحمله مجهزاً فى كوب. فلما رأى سقراط الرجل قال لـه: حسناً أيها الرجل الفاضل، ما دمت عالماً فى هذه الأمور، فماذا ينبغى علىَّ أن أفعل؟

فأجـــاب : لا شيء غير أن تتمشى بعد شرب السم، وذلك حتى تشعر بالـــثقل [ب] يجـــتاح ساقيك ثم ترقد بعد ذلك، وعلى هذا النحو سيؤدى السم فعله من ذاته. وفى نفس الوقت قدم إلى سقراط الكأس.

فتـــناولـــه سقراط فى هدوء كامل، يا إخيكراطيس، وبلا اضطراب، وبـــدون أن يـــتغير لونـــه أو تعبير وجهه، وإنما ناظراً إلى الرجل نظرته المعتادة المتجهة إلى أسفل كأنها نظرة الثور، وقال له : ماذا تقول عن إراقة بعـــض هذا المشروب سكيبة لتكريم بعض الآلهة؟ هل هذا مما يُسمح به أم لا؟

فرد قائلاً : إننا لا نعد، يا سقراط، إلا القدر الكافى المناسب للشرب.

[جـ] فقال سقراط : أنا فاهم . [ولكن] لعله من المسموح به، بل من الواجـــب، الصـــلاة للآلهة، حتى يصيب النجاح تغيير المسكن من هنا إلى العالم الآخر. هذا هو على أية حال ما أرجوه منهم، ولعله يتحقق. وبينما هو يقـــول هـــذا حمل الكأس حتى شفتيه، فشربها حتى أفرغها بلا أية صعوبة، وبدون أن يظهر عليه أى امتعاض.

حتى هذه اللحظة كانت الغالبية منا قادرة على الإمساك بدموعها، أما عـــندما رأيـــناه يشرب السم، وعندما فرغ من الشراب، لم نعد قادرين على ذلك. وأنا نفسى بذلت كل وسعى، ولكن الدموع هطلت منى كالأنهار، حتى لقـــد أخفيـــت رأســـى وبكيت بينى وبين نفسى، ليس على مصيره بل على مصـــيرى أنا السيء، [د] حيث سأفقد صحبة رجل كهذا. أما أقريطون الذى ســـبقنى فى عجزه عن الإمساك بدموعه فقد قام وخرج، وأما أبوللودورس مـــن جانبه، وهو الذى لم يتوقف حتى قبل هذا عن البكاء، فقد أخذ عند ذلك يصـــيح وهو يبكى مطلقاً العنان لثورته، حتى فتت قلوب كل الجالسين، عدا سقراط نفسه.

وهـــنا صاح هو فينا : ماذا تفعلون أيها الرجال المدهشون؟ إننى إذا كـــنت أبعـــدت النســـاء فليس لسبب إلا من أجل [هـ] تلافى مثل هذا ، فقد

سـمعت أنـه يجـب أن يموت المرء فى هدوء وسكينة : فهيا اهدءوا إذن، وتماسكوا.

عـندما سـمعنا هـذا خجلنا من أنفسنا وقمعنا دموعنا، أما هو فكان يتمشـى حـتى قال إنه يشعر بثقل ساقيه، فتمدد على ظهره (كما طلب منه الـرجل). وفى نفـس الوقـت كان الذى أعطاه السم يتحسسه، وبين لحظة وأخرى يفحص قدميه وساقيه، ثم وخزه فى قدمه بشدة وسأله إن كان يحس بشىء، [١١٨أ]، فقال أن لا. ثم فعل هذا من جديد مع الساقين، وأخذ يصعد [١١٨] هكـذا مبيـناً لنا أنه بدأ يبرد ويتصلب . وتحسسه هو نفسه وقال إنه حينما يصـل ذلك إلى القلب، فعندها سيرحل. وكانت منطقة أسفل البطن قد بردت بـالفعل عندما قال سقراط، بعد أن رفع الغطاء عن وجهه، لأنه كان مغطى الوجـه، وكـان هـذا آخـر مـا لفـظ به: يا أقريطون، إننا مدينون بديك لأسـكليبيوس[٢٥٧]، فـأدوه ولا تهملوا فى ذلك. فرد أقريطون: نعم، سيكون هـذا. ولكـن هل هناك شىء آخر تقوله؟ عن هذا السؤال لم يجب سقراط، ولكن بعد مرور وقت قليل صدرت عنه حركة . فكشف الرجل عن غطائه: كانت عيناه متصلبتين. وعند رؤية هذا أقفل أقريطون فمه وأسبل عينيه.

هكـذا، يـا إخيكراطيس، كيف كانت نهاية صديقنا، ذلك الرجل الذى نقـدر أن نقول إنه كان ، بين كل من خبرنا من أهل هذا العصر ، أفضلهم، كما كان ، كذلك، أحكمهم وأعدلهم.

انتهت محاورة فيدون



(٢٥٧) إله الطب عند اليونان. ولعل فى هذا الطلب رمزاً لشفاء نفس سقراط ونجاتها من الجسد.



ملحق أول

محاورة "فيدون" : هل هى من المحاورات "المعتمدة" لأفلاطون؟ *

كانت محاورة "فيدون"، ولا تزال، مركزاً مفضلاً لاهتمام الفلاسفة والمتخصصين فى الأدب اليونانى والجمهور المثقف على السواء. وهى بموضوعها، خلود النفس، وببطلها، سقراط، الذى تحكى ساعاته الأخيرة المؤثرة، وبتأليفها الذى يتميز بالحياة وبقيمة أدبية مؤكدة[1]، بكل هذا هى تجذب إليها القارئ الذى يجد نفسه منغمساً فى تتبع رواية موت ذلك الرجل الذى جرؤ أصحاب العقل فى الحضارة الغربية على مقارنته بعيسى المسيح، ومشدود الانتباه إلى أدوار مناقشة أخاذة فيها العقل رب تقرب إليه القرابين، وحيث "الحجة العقلية" (logos) مدخلاً ومخرجاً لكل الحوار. من أجل هذه الأسباب، ولأسباب أخرى غيرها، يهتم دارس أفلاطون هو الآخر بمحاورة "فيدون" ويقف أمامها طويلاً فيطيل الوقوف، ويجد كثيراً من المبررات لذلك. ذلك أنه يجد فى هذه المحاورة لحظة حاسمة من لحظات تطور الفلسفة الأفلاطونية، لحظة تبلغ فيها "نضوجها". وفى نظر الكثيرين فإن محاورة "فيدون" تعد إحدى كبريات المحاورات "المتعمدة" لأفلاطون، وليس فقط واحدة من أهم محاوراته على الأطلاق.

لكن، هل هى كذلك بالفعل؟ هذا هو سؤالنا الذى نضعه الآن، والذى تحاول الصفحات التالية الإجابة عنه. ولكن فلنحدد أولاً المقصود "بالمحاورة المعتمدة". إنها محاورة تنتمى إلى الفترة التى يقال عنها فترة "النضوج"، والتى تلت فترة "الشباب"، والتى توقف أفلاطون فيها عند مذهب وجودى ومعرفى محدد مركزه النظرية المسماة بنظرية المثل. إلى هذه المجموعة من المحاورات "المعتمدة" تنتمى، بحسب ما ساد عند المؤرخين من الرأى، محاورات "فيدون" و"الجمهورية"

---

* كنا قد حررنا هذه الدراسة باللغة الفرنسية، ورأينا أن ننشر هنا ترجمتها لأنها تحدد موقفنا من مكان المحاورة بين مؤلفات أفلاطون، وتلقى بذلك ضوءاً مفيداً على تفسيرنا لها الذى قدمناه خلال المقدمات وفى الهوامش.

(١) انظر نشرة روبان، ص XXII، وتقديم شامبرى لترجمته، ص١٠٣-١٠٤، ديرلماير، "فيدون"، ص ٢٠٤-٢٠٥، ٢٢٩-٢٣٠، ٢٣٤-٢٣٥، بلك، ص VII، هاكفورث، ص٣.

و"المأدبة" و"فايدروس". ولكن هذا التعريف للمحاورة "المعتمدة" تعريف مزدوج فى الحقيقـة، لأنـه يجمـع بين معيار زمنى (المحاورة المعتمدة هى إحدى محاورات النضـوج) ومعيـار موضوعى أو مضمونى (المحاورة المعتمدة هى محاورة حدد فيهـا أفلاطون تحديداً نهائياً مذهبه الفلسفى، وينطبق هذا على الأخص على نظرية المثل). ولكن أى تناول للاعتبارات الزمنية فى حالة أفلاطون يجب أن يكون تناولاً حـذراً، وهى على أية حال لن تكفى وحدها أبداً لإقامة ترتيب للمحاورات وللحكم عـلى محـتوياتها. فمـن ذا الذى لا يرى فى محاورة "جورجياس"، وهى السابقة بحسـب كـل احتمال على تلك المجموعة المذكورة، عملاً لمفكر "ناضج"، بل إن بعضـهم يجعل منها الإعلان الافتتاحى الذى صدَّر به أفلاطون نشاطه فى مدرسته "الأكاديمية"، ورغم هذا فإنها لا تحتوى على أية إشارة إلى نظرية المثل، ولا تعتبر عـلى هـذا النحو من المحاورات "المعتمدة". وهكذا فإن معيار المضمون هو الذى يجـب أن نقدمـه وأن نعـتمد عـليه فى النهاية ونستخدمه من أجل تحديد مفهوم "المحـاورة المعـتمدة"، التى تصبح على هذا النحو المحاورة التى تعرفنا بمواقف أفلاطون النهائية خلال فترة النضوج، والتى يمكننا بالتالى أن نرجع إلى نصوصها حيـنما نكون فى معرض الحديث عن "فلسفة النضوج" عند أفلاطون. وعلى هذا، فـإن المحـاورة "المعـتمدة" إلى أبعد درجة ستكون محاورة "الجمهورية"، وتتلوها بحسـب النظرة التقليدية فى فهم المؤلفات الأفلاطونية، محاورة "فيدون" التى تعتبر أكـثر أهمية، من الناحية الفلسفية ومن حيث وفرة المادة فى عرضها لنظرية المُثل عـلى السـواء، من محاورة "المأدبة" التى تقدم عرضاً قصيراً لتلك النظرية (٢٠٩ هــ-٢١٢أ)، ومن "فايدروس" التى تقدم لها عرضاً (٢٤٧جـ-٢٥١ب) ذا طابع أسطورى واضح.

ويجـد الـرأى القائل بأن "فيدون" محاورة "معتمدة" أحسن تعبير له فى هذه السـطور التى وضعها الشارح الفرنسى الكبير لأفلاطون "ليون روبان" فى مفتتح نشرته وترجمته لمحاورتنا:[٢]

"إذا كـان من المستحيل وضع تاريخ "لفيدون"، فإنه يمكن على الأقل تحديد وضـعها فى داخـل أعمـال أفلاطـون. وقرابتها مع محاورة "المأدبة" فى الحق

---

(٢) روبان ، نشرته المشار إليها، ص VII.

واضــحة: فهــذه تعــلم كيــف يعيش الحكيم وتلك تعلم كيف يموت. كذلك فإنهما تتشـــابهان من ناحية مضمونهما المذهبى. وما من شك أنه من الصعب قول أيتهما ســبقت الأخــرى، ولكـــن إذا كان من الممكن تحديد الفترة التى ينتمى إليها تأليف "المأدبـــة" ولو تحديداً تقريبياً، فإننا سنصل على الفور إلى نفس النتيجة فيما يخص "فيـــدون". ولنعتبرها... محاورة من محاورات النضوج الأفلاطونية... أخيراً، فإن المـــرء لا يكـــاد يســـتطيع أن يشـــك فى أن "فايدروس" (بغض النظر عن النقاط المختـــلف عـــليها) و"الجمهورية" تمثلان جهداً جديداً بالقياس إلى "فيدون" من أجل تحديد المشكلات على نحو أدق وتعميق الحلول والتوسيع من مغزى المذاهب ذات الطابع الأسطورى"[٣]. وروبان يعتقد أن أفلاطون وهو يكتب محاورة "فيدون" كان "فى يـــده منهج للتعلم والتعليم، منهج تستطيع "فيدون" أن تشير إلى خصائصه الفنية بمجـــرد الإشـــارة البســـيطة، ثم تترك تحديد طريقة استخدامه لما بعد، وكانت له نظـــرية فى المعرفة والوجود يشير إليها فى "فيدون" على أنها مذهب كان موضع المناقشـــة مـــنذ مدة طويلة وله اصطلاحات خاصة، أو أنه بسبيل البحث عن هذه الاصـــطلاحات الخاصـــة، وهـــذه الـــنظرية مألوفة بالفعل لهؤلاء الذين يكتب لهم أفلاطون"[٤]. وعلى الرغم من أننا رأينا روبان يضع "المأدبة" و"فيدون" فى جانب، و"الجمهوريـــة" و"فايدروس"، الذين رأى فيهما جهداً جديداً من أجل الدقة والتحديد، فى جانب آخر، إلا أنه لا يزال يبقى أن "فيدون" فى نظر ليون روبان تحتوى على منهج وعلى مذهب فى الوجود وعلى مذهب فى المعرفة.

أمـــا نحن، فلا نرى أن "فيدون" محاورة "معتمدة"، حيث إنها لا تحتوى على مواقـــف مقـــررة تقريراً نهائياً لا حول الوجود ولا حول المعرفة ولا حول المنهج الفلســـفى، بـــل نـــرى أنها فى الحقيقة "محاورة بحث ومحاولة". و"محاورة البحث والمحاولـــة" تـــتميز عـــلى الدقة بصفة عدم التقرير والتحديد النهائيين، وإنما هى تستكشـــف الميـــدان للحلول، بدون أن تختار حلاً نهائياً. إنها محاورة تحتوى على "اتجاهـــات" أكثر مما تحتوى على "مواقف"، وترسم الخطوط العريضة أكثر من أن

---

(٣) روبان ، ص VII.

(٤) المرجع نفسه، ص VIII.

تقـدم مذاهـب مفصـلة. وبقـدر ما أن "الجمهورية" هى بالفعل نموذج المحاورة "المعـتمدة" من محاورات فترة النضوج، فإن محاورة "أقراطيلوس" تعد فى نظرنا مـثالاً لمحـاورة الـبحث والمحاولة التى تهيئ للمحاورة المعتمدة الطريق، وتعد صـفحاتها الأخيرة بمثابة مقدمة إلى المواقف التى سيتخذها أفلاطون فى المستقبل حـول موضـوعى الوجود والمعرفة. إنها محاورة تمهد وتعلن، ولكنها لا تحسم. وعـندنا أن مجموعة "محاورات البحث والمحاولة" التى تمهد الطريق للمحاورات المعـتمدة تشـمل محـاورتى "مينون" "وفيدون" إلى جانب "أقراطيلوس" التى تقف موقفـاً وسـطاً بينهما، هذا، وإن كانت محاورة "فيدون" تنتمى بالفعل إلى "مرحلة النضوج" بينما الأخريان تنتميان إلى "مرحلة الشباب".

موقفـنا هـذا سنحاول أن نبرره ، فيما يخص "فيدون"، بأن نفحص أوضاع الـنظريات التالية فى هذه المحاورة: طبيعة النفس، خلودها، نظرية المثل، ونظرية المعرفة الفلسفية.

طبيعة النفس :

الموضـوع الرئيسـى "لفيـدون" هو خلود النفس. ولكن هل تقدم المحاورة تصوراً واضحاً ونهائياً حول طبيعة النفس؟

إن مـا يـلفت النظر لأول وهلة، حين يعيد المرء قراءة المحاورة من أجل الإجابـة عـن هذا السؤال، هو أن أفلاطون لا يضع هذا موضع التساؤل كما كنا نتـتظر مـنه أن يفعل، حيث إن الأمر يتعلق بالنفس، فالخلود خلود النفس. ويمكن القول بصفة عامة إنه لا يهتم اهتماماً خاصاً بتحديد مفهوم "النفس"، اللهم إلا خلال الـبرهان الـثالث على الخلود (٧٨ب-٨٤ب)، ولكن حتى هنا فإن الأمر لا يتعدى مجـرد إثـبات انتماء النفس إلى عالم المثل، الذى هى أقرب إليه من الجسد. وإذا أخذنا المحاورة ككل ، فإنه يمكن أن نلاحظ فيها وجود عنصرين ثابتين بخصوص موضـوع طبيعة النفس : أ) النفس كائن ذو وجود منفصل، ب) هى موجود بسيط (وليـس مركـباً). ولكـن مـا هو جوهر هذا الموجود البسيط؟ تقدم لنا المحاورة تصورين مختلفين بعض الشىء بخصوص هذه المسألة. التصور الأول، وهو أكثر التصـورين تكـراراً وأثبتهما، هو أن جوهر النفس هو الفكر (٦٥جـ، هـ، ٦٦ب،

جـــ، ٦٩ب، ٧٠ ب، ٨٠هـــ، ٨٣ب) ، أمـــا كـــل ما له علاقة بالجسد، وعلى الأخص الشهوة (٨١ب، ٨٢هــ)، فإنه غريب عن النفس (٦٤د-هــ، ٦٦جـــ- د، ٦٨جـــ، ٦٩ب، ٨١أ، ب، ٨٢ب - جـــ، د- هــ، ٨٣ب). ولكن هناك كما قلنا تصـــوراً آخـــر، وبحسبه فإن جوهر النفس هو الحياة، وهذا التصور لجوهر النفس هو مركز كل البرهان الرابع على الخلود (١٠٥ب-١٠٧ب). ومحض واقعة وجود تصورين لطبيعة النفس، يتمايزان فيما بينهما على الأقل من حيث الشمول (فمفهوم "الحيـــاة" أكثر شمولاً أو امتداداً من مفهوم "الفكر")، تشير إلى شيء من الافتقار في الـــترابط والتنســـيق بين أجزاء المحاورة المختلفة. وهي تبين على الأخص أنه لا يجب أن نعتبر لا التصور الأول ولا التصور الثاني على أنه التصور النهائي الذي تقدمـــه محـــاورة "فيـــدون" عـــن طبيعة النفس. أما إذا نظرنا إلى الأمر في إطار المحـــاورات "المعـــتمدة" (أي "الجمهورية" و"المأدبة" و"فايدروس")، فإننا سنجد أن تصـــور طـــبيعة الـــنفس على نحو عقلي خالص وتصور وجودها على أنه وجود بســـيط، لـــن يجـــد لا هذا ولا ذاك مكاناً في تلك المحاورات . فمن المعروف أن "الجمهورية" و"فايدروس" ستقدمان مفهوماً ثلاثياً عن طبيعة النفس، فالنفس في نظر هـــاتين المحاورتين تصبح المركبة من أقسام ثلاث، وتحوي في داخلها على ميول كـــانت محاورة "فيدون" ترفض رفضاً باتاً الاعتراف بها كخاصية جوهرية للنفس، وهذا هو حال الشهوة على الأخص.

وهكـــذا إذن، فـــإن "فيدون" لا تقدم موقفاً حاسماً نهائياً بخصوص موضوع طـــبيعة الـــنفس، ســـواء نظرنا إلى داخل المحاورة ذاتها بأجزائها المتتالية أو إلى المحـــاورة في نطاق المحاورات التي ستليها مباشرة، حيث إن لا "الجمهورية" ولا "فـــايدروس" ســـتأخذان بآرائها حول هذا الموضوع. وهكذا إذن، فهي لا يجب أن تعتبر محاورة "معتمدة" تعرض مذهباً أفلاطونياً قد أقر واستقر حول طبيعة النفس.

خلود النفس :

تحتوي محاورتنا على أربعة براهين على خلود النفس. ويبدأ الأول فور أن يكمـــل سقراط عرض "آماله" حول ما بعد الموت وآرائه حول الطريقة التي يجب أن يسير عليها الفيلسوف في توجيه حياته في هذا العالم. ويقول (٦٩د): "سأعرف اليقيـــن بخصوص هذا عندما أصل إلى هناك، إن شاء الإله، بعد قليل . هذا هو ما

أعتقد". فى هذه العبارة القصيرة إشارتان هامتان: أ) سقراط لن يعرف الحقيقة إلا فى العالم الآخر، إذن فإن أية معرفة فى هذا العالم لا يمكن أن تدرك الحقيقة، وسنعود إلى هذه النقطة من بعد، ب) يعكس تعبير "هذا هو ما أعتقد" إحساس عدم اليقين عند سقراط نفسه الذى يشترك فيه هكذا مع الغريبين من طيبة، سيمياس وكيبيس، وكما سنبين من بعد فإن هذا الإحساس بعدم اليقين سيسيطر على كل المحاورة حتى لحظاتها الأخيرة. ويستمر سقراط قائلاً (٦٩هـ): "والآن إذا كنت نجحت فى أن يكون دفاعى أكثر إقناعاً فى نظركما مما كان فى نظر القضاة الأثينيين، إذن لكان هذا عظيماً"، ويعترف بأن الرجل العامى لا يعتقد فيما يعتقد فيه هو، أى فى خلود النفس. فالأمر إذن لا يعدو أن يكون أمر "دفاع": حيث هناك المدافع والقضاة والاعتقادات، وكذلك بالضرورة انقسام فى الآراء واعتقادات مختلفة، لها جميعاً، باعتبارها "اعتقادات"، حقوق متساوية فى أن تدعى أنها هى الحقيقة. وتشبيه سقراط لكلامه "بالدفاع" ذو أهمية عظيمة، حيث إن المجال القضائى ليس مجال ما هو حقيقى بل مجال ما هو محتمل (انظر "جورجياس"، ٤٥٢ د وما بعدها، ٤٥٤ جـ وما بعدها، ٤٦٦ وما بعدها ، ٤٨٦أ وغير ذلك، "فايدروس"، ٢٦٠أ، ٢٧٢ د، ٢٧٣د).

ويمثل سيمياس وكيبيس أحياناً مفاهيم العامة (أو الكثرة أو الجمهور)، وأحياناً أخرى متطلبات العقل الدقيق. وكيبيس يلعب الدور الأول حينما يؤكد على خشية البشر من أن يفقدوا نفوسهم بعد الموت، وعلى صعوبة الاعتقاد (apistia) فيما يسميه سقراط نفسه "بالأمل". ويعترف سقراط بأن الأمر كذلك، ويقترح تعميق البحث فى الأمر. ومع هذا الموضوع، موضوع "التعمق فى البحث"، نلمس جانباً ذات خطر : ذلك أن "فيدون" بحسب هذه النية الصريحة المعلنة ليست عرضاً لمذهب قد اكتمل وحدد، إنما هى بحث. ويتأكد هذا كذلك حينما نسائل أنفسنا : هذا التعمق، من أجل أية غاية هو ؟ وتأتى إجابة سقراط بليغة كل البلاغة فى قصرها: "من أجل أن نرى إن كان ذلك [أى الخلود] محتملاً أم لا " (٧٠ب ٦–٧)، وهكذا فإن هدف المحادثة التى تلى ذلك، حتى ١٠٨ب، حيث إن كل ما سيبقى من المحاورة ليس إلا التعمق الذى يبدأ هنا، إنما هو الاحتمال وليس اليقين.

فى هــذا الإطــار ذى المغزى الهام تظهر الحجة الأولى على خلود النفس، ويمكــن تلخيصــها فيما يلى. هناك واقعة هى أن كل شىء ينشأ ويولد، وهو ينشأ ويولــد من ضده، الجميل من القبيح واليقظة من النوم وغير ذلك. وهكذا يجب أن يكون الأمر أيضاً مع الحياة والموت، حيث إنه لا ينبغى أن نأخذ فقط بالحركة التى تذهــب مــن الحيــاة إلى الموت، فإن لم تكن هناك الحركة التى تذهب فى الاتجاه المضــاد، أى مــن الموت إلى الحياة، فإن الحياة ستنعدم بالتدريج ولن يكون هناك حى على الإطلاق. فيجب إذن أن نقبل النشأة والتولد فى الاتجاهين معاً، الموت من الحياة والحياة من الموت(٥).

هــذه الحجــة على وجود النفس وجوداً سابقاً سرعان ما تقبل، بل ويضيف إليها كيبيس حجة أخرى مقامة على أساس من نظرية التذكر التى تقول بأن "التعلم" ليــس شيئاً آخر غير "التذكر"، ولكن التذكر يفترض أن تكون النفس قد عاشت فى زمن سابق على الزمن الذى تتذكر خلاله ما كانت قد تعلمته بالفعل من قبل.

والحق أن قوة هذه الحجة الجديدة إنما تكمن فى اعتمادها على نظرية المثل (٨٤جـــ وما بعدها). ولكن هذا هو أيضاً فى الوقت ذاته مكمن ضعفها، حيث إن وجــود المــثل ليــس هو نفسه إلا مجرد فرض، وتُظهر الخلاصة التى يخرج بها ســقراط، بعــد عرض الحجة، الوضع الفرضى سواء لوجود المثل أو حتى للحجة ذاتهــا المقامة على التذكر: "إذا كان يوجد ما نتحدث عنه مراراً وتكراراً، الجمال والخيــر وكــل ماهية من هذا النوع، وإذا كنا نُرجع ما يأتى من الحواس إلى هذه الماهية التى اكتشفنا أنها موجودة وجوداً سابقاً وأنها تنتمى إلينا، وأننا نقارن كل ما يــأتى مــن الحــواس بها ، فإنه سيكون من الضرورى ، إذا كانت هذه الماهيات موجــودة، أن تكون نفوسنا كذلك موجودة، وذلك قبل أن نولد نحن. أما إذا لم تكن هذه الماهيات موجودة، ألن يضيع برهاننا هباء؟" (٧٦د-هــ). ورغم لهجة الاقتناع الــتى تصاحب عرض هذه الحجة الثانية، فإن فكرة الخشية من ضياع النفس تظهر

(٥) خلال عرض هذا البرهان تظهر تعبيرات خاصة تُشعر ببعض التردد، وتفضح حاجة سقراط إلى إقناع نفسه هو أولاً، ومنها مثلاً: "لم نخطأ حينما ..." (٧٢أ)، "ونحن لا نقع فى خطأ" (٧٣د)، ولكنا لن نتوقف أمام أمثال هذه التعبيرات أكثر من ذلك، ونكتفى بالإشارة إليها.

عند نهايتها (٧٧ب، د، ٧٨ب)، ويلاحظ سيمياس أنه تبقى البرهنة على بقاء النفس بعد الموت. وهذا يجعل سقراط يدعو محدثيه سيمياس وكيبيس إلى زيادة التعمق فى فحص الموضوع (٧٨د) ، من أجل إقناعهما.

وهكذا نصل إلى الحجة الثالثة. فمن المتفق عليه أن النفس تنتمى إلى النوع "الخفى" غير الظاهر للعيون، أما الجسد فإنه ينتمى إلى النوع "المرئى"، ولكن النوع "الخفى" هو نوع ما هو إلهى، خالد ، معقول، بسيط، لا يتحلل، ويبقى دائماً هو هو ومشابهاً على الدوام لذاته. إذن فليس للنفس، على عكس الجسد، أن تخشى أن تتحلل ، حيث إن التحلل إنما هو من شأن النوع "المرئى".

وتخطو هذه الحجة خطوة أبعد بالقياس إلى الحجة السابقة، حيث إنها تربط مباشرة بين خلود النفس ومذهب المثل، الذى هو العماد الأخير والأوثق لكلتا الحجتين. ورغم كل شىء، فإن قصد هذه الحجة الجديدة يبقى دائماً تقديم دوافع، ليس من أجل اليقين، بل لمجرد الأمل. يقول سقراط: "ينبغى أن نسائل أنفسنا هذا السؤال: أى نوع من الموجودات من خصائصه أن يعانى من هذه الحالة: التبدد، وما هو النوع الذى نخشى أن تحدث له هذه الحالة، والنوع الذى لا نخشى عليه منها؟ وبعد هذا، ألن يكون علينا أن نفحص من جديد إلى أيهما تنتمى النفس حتى يكون لنا، بناء على هذا، أن نطمئن أو نخاف على أنفسنا؟" (٧٨ب). ويقول: "مع مثل هذه التربية [أى تأمل الحقيقة] التى أخذت النفس بها نفسها، فليس هناك من خطر أن تخشى النفس من أن تتفرق شتاتاً وهى تغادر الجسد، أو أن تبعثرها الريح هباء وأن تذهب بها كل مذهب، على نحو لا تكون معه موجودة فى أى مكان على الإطلاق" (٨٤ب). كذلك فإن مواقف سقراط بخصوص انتماء النفس إلى عالم المثل ينقصها التأكيد والحسم: وهكذا فإنما النفس أكثر تماثلاً (omoioteron) مع النوع الخفى من الجسد (٧٩ب١٦، وانظر ٧٩هـ٤)، وهى تشبه من قريب جداً ما هو إلهى. ولكن هذا الموقف كما هو واضح لا يقول صراحة بأن النفس لها كل خصائص النوع الخفى غير المرئى. كذلك فإن الطريقة التى عليها ستبقى النفس بعد الموت توصف فى فقرة تبدأ بهذه الكلمات: "ها هو بالأحرى ما عليه الأمر"، مع كثرة ظهور "إذا" (٨٠هـ٢، ٨١ب١)، ومع استخدام كلمة eikos (محتمل)

خمس مرات فى ثلاثة عشر سطراً (٨١د-٨٢أ، وانظر ٨٢ ب ٥، ٩). وأخيراً، وعلى الخصوص، فإن هذه الحجة يتلوها مباشرة عرض شكوك سيمياس وكيبيس، وها هو سقراط نفسه يقول: "هل يبدو لكما أن ما قيل ليس كافياً؟ كثيرة هى فى الحق دواعى الشكوك والاعتراضات، وذلك إذا كان المرء يريد أن يفحص الأمر كما يجب" (٨٤جـ). وهو ما يجيبه عليه سيمياس قائلاً : "إذن فسأقول لك الحقيقة يا سقراط. فمنذ لحظة وكلانا فى حالة من الحيرة أمام بعض الصعوبات، ويحض الآخر ويدفعه إلى أن يسألك"(٨٤د).

إذن، فهذه الحجة لا تكفى حتى لتوليد اقتناع، ودعنا من الحديث عن اليقين. وهنا تظهر الحاجة إلى تعمق جديد للموضوع، أى إلى فحص جديد. ويقدم الغريبان من طيبة اعتراضاتهما على ما قاله سقراط مما يجعل جو الاجتماع ثقيلاً: "عندما سمعنا جميعاً كل هذا الذى قاله سيمياس وكيبيس شعرنا بشعور غير مريح، كما اعترف بعضنا للبعض بعد ذلك، فالبرهان السابق كان قد أقنعنا إقناعاً كبيراً، وها نحن نشعر من جديد بالاضطراب، وبأنه قد ألقى بالشك، ليس فقط بخصوص ما كان قد قيل، بل وكذلك بما كان على وشك أن يقال بعد ذلك: فهل نحن غير جديرين بأن نكون قضاة ؟ أم أن الموضوع نفسه لا يسمح باليقين؟" (٨٨جـ). بل إن الشك يسيطر على إخيكراطيس نفسه الذى سمع حكاية فيدون للحوار، إلى جانب سيطرته، أى الشك، على من كانوا حاضرين يوم إعدام سقراط: "وإنى لأعذركم يا فيدون. فأنا نفسى، وقد استمعت إليك، خيل إلىَّ أن هناك من يقول فىَّ: فى أى برهان إذن سنضع ثقتنا ؟ فقد كان برهان سقراط مقنعاً أشد الإقناع، وها هو الآن يسقط فى أعماق الشك" (٨٨جـ-د). وهكذا يختم التخوف على قلوب الجميع، فيحاول سقراط أن يجمع الشارد والخائف وأن يرد الجميع إلى الثقة بالعقل، وهذه هى لحظة الفقرة الشهيرة حول "كراهية الحجج العقلية"، وسنعود من بعد إلى هذه الفقرة الهامة التى تشكل القمة التى يبلغها موضوع الشك فى المحاورة.

وسرعان ما يستطيع سقراط أن يرد على اعتراض سيمياس، أما اعتراض كيبيس فإنه يؤدى ، بعد دوره كبيرة هامة، إلى إبراز برهان رابع جديد: فالجواهر فى ذاتها ، أى المثل ، لا يمكن لها أبداً أن تستقبل أضدادها، فالزوجى، أى جوهر

الـــزوجية فى الأعداد، لا يمكن له أبداً أن يصير فردياً، ولا جوهر الحرارة بارداً. وهكـــذا الأمـــر كذلك مع الأشياء التى تشارك فى أحد المثل : فهى لا تستطيع أن تستقبل المثال المضاد (١٠٤د) . فالنفس، التى تشارك فى مثال الحياة، والتى تحمل الحيـــاة إلى الجسم، لا يمكن أن تستقبل ضد مثال الحياة، أى الموت. هذه الحجة ، وهى الرابعة والأخيرة، تنتهى بهذا الإعلان من سقراط : النفس إذن شىء غير فان إلى أبعد درجة وخالد، ونفوسنا ستكون موجودة حقيقة فى العالم الآخر. ورغم هذا، فإنهـــا ليست الحجة النهائية لا فى عين سيمياس ولا فى عين سقراط، أى فى نظر أفلاطـــون نفسه. ولكى نقتنع بهذا ، فإنه يكفى أن نقرأ العبارات التى تأتى بعد تقديم الحجـــة مباشـــرة والـــتى تختم كل الحوار الفلسفى. يقول سيمياس : "ليس لدىَّ ما يجعلـــنى أتشكك بعد هذا الذى قيل . ومع ذلك، فإن خطر المسائل التى تناولتها هذه الـــبراهين، مضـــافاً إليـــه اســـتخفافى بالضعف البشرى، يضطرنى إلى استمرار الاحـــتفاظ بشىء من الشك بينى وبين نفسى بخصوص ما ذكر" (١٠٧أ–ب). وها هى بغيـــر تعليق إجابة سقراط: "ليس أنك أحسنت قول هذا فقط يا سيمياس، بل إنه مهما تكن ثقتنا بالفروض الأولى، فإنه يجب مع هذا أن نضعها تحت فحص أوضح وأيقـــن. وحيـــنما تقومـــون بتحليـــلها على نحو مرض فإنكم ، بحسب ما أعتقد ، ســـتتبعون الـــبرهان إلى آخر حد تسمح به القدرة الإنسانية على السير مع برهان. فإذا تم هذا على نحو وثيق دقيق، فلا تذهبوا ببحثكم إلى أبعد من ذلك" (١٠٧ب).

نظرية المثل :

تـــتعرض محاورة "فيدون" لنظرية المثل ثلاث مرات: فى بداية الحديث عن الخـــلود وبصدد العوائق الجسدية التى تحوّل انتباه النفس عن الموضوعات الحقيقية لـــلفكر الخالص، ثم فى معرض الحديث عن التذكر، وأخيراً خلال حكاية البحوث السقراطية حول موضوع العلة. فى المرتين الأوليين يقبل المتحاوران فى يسر هذه الـــنظرية. ولكـــن تجب علينا ملاحظة أن سقراط يطلب موافقة سيمياس فى الحالة الأولى، أمـــا فى الحالة الثانية فإن عرضه يكون مصحوباً "بإذا": "إذا كان يوجد ما نـــتحدث عـــنه مـــراراً وتكراراً، الجمال والخير..."(٧٦د). ويأخذ المفسرون عادة عـــبارة "ما نتحدث عنه مراراً وتكراراً" فى هذا التصريح لكى يعضدوا به التفسير

القـــائل بـــأن نظرية المثل كانت، إذن، فى لحظة "فيدون"، شيئاً مستقراً عليه، وأنه يمكن اعتبار هذه المحاورة تالية على "المأدبة". أما عندنا فإن هذا التعبير لا يبرهن إلا عـــلى أن النظرية شيء معروف وحسب، وعلى الأدق أنها موضع نقاش. فذلك التعـــبير يمكـــن أن ينطـــبق على زمن المحاورة وحده، كما يمكن أن ينطبق على المناقشات الشفهية السابقة فى حلقة الأفلاطونيين التى كانت تتناول النظرية. بل إنه ممـــا يؤيـــد الإمكان الأول أن سيمياس يعطى سقراط موافقته على وجود الحقائق "التى نتكلم عنها الآن" (٧٧أ). أما فى "المأدبة"، فإن أفلاطون لا يقدم مجرد اقتراح ينـــتظر عليه الموافقة، ولا يستخدم أداة الشرط، إنما فيها هو يعرض ويعلِّم. ولكننا إذا رجعـــنا إلى "فيدون" نفسها وجدناها تخبرنا فى الموضع الثالث إخباراً دقيقاً عن حالـــة نظـــرية المـــثل فى لحظـــة كتابة هذه المحاورة . ففى هذا الموضع يتوسع أفلاطـــون أعظـــم توســـع فى الحديث عن تلك النظرية، ولما كان موقفه فى ذلك الموضـــع هـــو الأخير فيما يخصها فى إطار المحاورة ، فإنه يكتسب بهذه الصفة أهميـــة خاصة. وعندنا أن هذا الموقف يجب أن يعتبر، لتحديده ووضوحه وتفصيله ولطوله ولأنه يأتى الأخير ، التعبير النهائى عن موقف "فيدون" من نظرية المثل.

فى هـــذا الجـــزء يـــروى سقراط (ممثلاً لأفلاطون فيما نرى) بحوثه حول موضوع علة الكون والفساد. وهو قد بدأ من الاعتقادات الشائعة الظاهرة الوضوح فى نظـــر العموم، ومنها مثلاً أن الإنسان ينمو بالأكل والشرب. ولكن بحوثه على هذا المنوال أدت به إلى الوقوع فى ألوان من الحيرة والاضطراب، حتى أنه يقرر أن يبـــتعد عن هذا الطريق من البحث، عن هذا "المنهج" (٩٧ب). وقد انفتح أمامه طـــريق آخر عندما سمع شيئاً عن مذهب الفيلسوف أنكساجوراس: إنه العقل الذى يـــنظم كـــل شيء وهو علة كل الأشياء ، فعلق آمالاً عظيمة على هذه الطريقة فى التفســـير، ولكن سرعان ما يقع من شاهق أمله حينما يجد أنكساجوراس لا يستخدم هـــذا "العقل" أى استخدام ، فيهجر هذا المنهج الثانى ويغير من اتجاهه. ومن المهم لنا أن نأكد على هذا الإطار، لأنه إطار بحث وليس إطار تقرير. وهكذا فإن الاتجاه الجديـــد لن يكون فى الواقع إلا محاولة جديدة، وهى كذلك حتى ولو كانت معروفة من قبل، ودار حولها النقاش أكثر من مرة : تلك هى نظرية المثل كما تعرض فى

"فيدون". ويظهر هذا الاتجاه الجديد في البحث في مشكلة العلية في ٩٩د وما بعدها، وهي فقرة صعبة ومختلف عليها اختلافاً كبيراً بين المفسرين.

وتظهر فيها صعوبة أولى، وهي تخص معنى كلمة logos المستخدمة في ٩٩هـ، ١٠٠أ١، ١٠٠ أ٤. وكما لاحظ "ها كفورث" من قبل، فإن معنى هذا المصطلح في ٩٩ هـ وفي ١٠٠أ١ مختلف عن معناه في ١٠٠ أ٤. ويقترح هذا المؤلف كلمة "حجة" للدلالة على المعنى الأول و" قضية" للدلالة على المعنى الثاني. ونحن نأخذ ترجمة "روبان" فيما يخص الاستخدامين الأولين: "مفهوم"، أما فيما يخص الاستخدام الثالث فإننا نأخذ الاصطلاح فيه بمعنى "قضية"، سواء بمعنى هذه الكلمة الحرفي ، أو حتى بمعنى مجموعة القضايا التي تشكل موقفاً واحداً (thèse). فالواقع أن الـ logos الذي سيعتبر "الأقوى" لا يمكن أن يكون مفهوم شيء ما، أو فكرته، حيث إن كل شيء لا يقابله إلا مفهوم واحد، إنما هو في الحق "قضية" أو موقف يتخذ. وطبيعة هذه القضية سرعان ما تظهر في ١٠٠ ب : "وأنا أبدأ منها واضعاً كمبدأ شيئاً هو الجميل في ذاته... وهكذا مع كل الأشياء الأخرى، فإذا سلّمت لي بها ووافقت على وجودها، فإني آمل ، إبتداء منها ، أن أوضح وأن أكشف لك..." إلى آخره.

هذه القضية ، هذا الفرض، هي نظرية المثل. ذلك أن المحاورة تقدم هذه النظرية بالفعل على أنها "فرض". وأدلتنا على ذلك هي باختصار ما يلي:

(١) إطار التقديم الجديد لنظرية المثل إطار بحث كما أشرنا، إطار عرض المحاولات المتعددة للاقتراب من وضع تفسير مقبول لمشكلة العلية. إحدى هذه المحاولات، وإن كانت آخرها ، هي نظرية المثل.

(٢) لا تبدو هذه النظرية، في نظر أفلاطون نفسه في وقت "فيدون"، إلا على هيئة أنها "الأقوى" (١٠٠ أ٤)، بصيغة المقارنة. إنها ليست بعدُ النظرية النهائية.

(٣) في نفس الجملة التي يوجد فيها ذلك التعبير ("الأقوى")، نجد أنه يقال عن هذه النظرية حرفياً إنها "موضوعة" أو "مفترضة" (١٠٠ أ ٣).

(٤) ويُستخدم نفس هذا الاصطلاح فى ١٠٠ب -هـ، وهو يقال هناك صراحة على "وجود" الجمال فى ذاته وبذاته. فالمُثل، إذن، ليست إلا قضية فرضية نضعها وضعاً فى بداية بحثنا، وسنرى من بعد قوتها مع تقدم البحث. وفى هذا تأكيد للتفسير الذى يرى فى الـ logos فى ١٠٠ أ٤ فرض أو قضية وجود المثل.

(٥) يقول سقراط فى ١٠٠ب : "سأحاول أن أوضح لك طبيعة العلة التى شغلت نفسى بها، وسأعود من جديد هكذا إلى تلك الأشياء التى ذكرناها مراراً وتكراراً" (أى المُثل، وانظر بقية النص (١٠٠ب) هنا فوق). وهذا النص العام يبين طبيعة نظرية المثل باعتبارها قضية أو اقتراحاً، حتى ولو كانت موضع نقاش من قبل. والتعبيرات التى يستخدمها سقراط ("أحاول"، "إذا قبلنا"، "إذا وافقتنى"، "آمل"، "سأجد"...) تناسب، ليس عرضاً مذهبياً، بل إطار بحث تعرض فيه أفكار وفروض على بساط البحث وتناقش مرة ومرات، أى أن النظر يعاد فيها. ويبين هذا النص، من ناحية أخرى، أن نظرية المثل لا ينظر إليها هنا فى ذاتها، بل باعتبارها فرضاً يستخدم كنقطة بدء لبرهان جديد على خلود النفس. كذلك، فإن المُثل هنا ينظر إليها من حيث إنها "علل". أما من أجل النظر إلى المثل فى ذاتها، وقبل أية وجهة أخرى للنظر، فينبغى أن ننتظر ظهور محاورة "الجمهورية"، فالحق أن ما يعرضه أفلاطون هنا إنما هو وجود المثل كعلل، وليس وجود المثل منظوراً إليه فى ذاته.

(٦) أفلاطون لم يقرر بعد اختياره بين "الحضور" أو "الاشتراك" كشكل لتفسير علاقة الأشياء الحسية بالمُثل (انظر ١٠٠ د). فنظرية المثل لا تزال حتى الآن فى حال المشروع، ومن غير الممكن، بالتالى، الدخول فى تفاصيلها.

(٧) تقول لنا المحاورة، للمرة الثانية، إن فرض وجود المثل هذا ليس إلا "الإجابة الأكثر وثوقاً" (انظر النقطة رقم ٢ هنا).

(٨) فى نهاية الحديث يشار من جديد إلى الطبيعة الفرضية للنظرية ويُؤكد عليه باستعمال جديد للفظ upothesis (فرض).

(٩) لا يُستعمل الاصطلاح eidos للإشارة إلى المثال إلا فى ١٠٢ ب١، أى فى الصفحات الأخيرة جداً من الحوار ، واستخدام هذا الاصطلاح هكذا، أى إلى جانب اصطلاح idea مع عدم الظهور إلا متأخراً، يعكس تردداً حول اصطلاحات النظرية، ويبدو وكأن له صبغة "المحاولة" فى التسمية، وهو أمر طبيعى فى حالة نظرية لا تزال فى مرحلة التكوين.

(١٠) ولنضف إلى هذا الاستخدامات المتعددة لـ "إذا" (انظر ١٠٠ ب٧، جـ٣-٤، ١٠، ١٠١ د٣)، وأن كيبيس "لا يفهم كل الفهم" (١٠٨أ) ما يعنيه سقراط فى إشارته الأولى إلى النظرية ، مما يخلع عن واقعة أن النظرية كانت قد نوقشت بالفعل (١٠٠ب١) جزءاً كبيراً من أهميتها. فنظرية المثل ليست بعد كل ذلك المذهب المقرر المختار. إنها ليست إلا "أقوى" الفروض، وتستخدم ، فى إطار نص ١٠٠أ وما بعده، من أجل تفسير وجود العالم الحسى.

نظرية المعرفة :

المنهج :

إن بحث باحث، فى الأجزاء المخصصة للبراهين الثلاثة الأولى (٦٤جـ-٨٤ب)، عن إشارات محددة لمنهج فى "العلم"، فسوف يضع جهده هباء. صحيح أن هناك إشارات إلى تطهير النفس، وإلى عزلتها بعيداً عن الجسد من أجل الوصول إلى معرفة الوجود، ولكن هذه ما هى إلا شروط تهيئ للمعرفة، وليست عناصر منهج للمعرفة. كذلك، فإنه يمكن أن نجد عبارات كهذه: "النفس لا تصل إلى إدراك واضح للموجودات... إلا بإعمال العقل" (٦٥ جـ)؛ ولكنه من الواضح أنه ليس لمثل هذه الإشارات إلا قيمة جد محدودة، خاصة حينما نتذكر فقرات "الجمهورية" ("الخط"،"الكهف"، وفى الكتاب السابع ٥٣٢أ-٥٣٥أ)، و"المأدبة" (٢٠٩هـ-٢١٢أ)، و"فايدروس" (٢٤٩ب-٢٥٠د) المخصصة للحديث عن منهج "العلم".

وهناك من يتوقف وقفة أطول، فى القسم المخصص للحديث عن البرهان الرابع فى المحاورة، أمام حكاية مغامرات سقراط العقلية، وهى رواية تؤدى إلى تقديم جديد لنظرية المثل. وهناك اتجاه بين هؤلاء إلى النظر إلى فقرتى ٩٩د-١٠٠هـ

و ١٠١د-هـ على أنهما تعرضان لمنهج، هو منهج "الفروض"، من أجل الوصول إلى المثل. ولكننا نعتقد أن الأمر ليس كذلك. وإن التأمل الفاحص للنصوص ١٠٠أ، ١٠٠د-هـ، ١٠١د-هـ يدعونا إلى القول بما يلى: صحيح أن هذه النصوص تحتوى على إشارات منهجية، وخاصة حول منهج "فرضى"، ولكن ما هى طبيعة هذه الإشارات؟ وأى منهج هو هذا الذى تعرضه على الدقة؟ ونحن نريد أن نؤكد على الاعتبارات التالية :

(أ) ليس هذا منهجاً من أجل الوصول إلى المثل، وإنما هو طريقة فى البحث تقوم على افتراض وجودها من أجل النزول إلى نتائج هذا ، وخاصة من زاوية مشكلة العلية.

(ب) ليس لهذه الطريقة طابع فلسفى على الحقيقة، وإنما هى تنتمى بالفعل إلى ميدان البحث الرياضى، وقد قدمها أفلاطون من قبل، فى محاورة "مينون" (٨٦د-٨٧ب، وخاصة ٨٦هـ٤)، على أنها كذلك، وسيفعل نفس الشيء فى "الجمهورية" (٥٣٣ب-جـ).

(جـ) لا تكاد تكون لنص ١٠١ د إلا قيمة عملية.

(د) لهذه الطريقة، فى مجموعها، طابع مؤقت، حيث إن هذا العرض الذى تقدمه المحاورة عن المنهج ليس إلا أمراً عرضياً فى سياقها، ويقدم فى إطار محاولة تفسير العلية عن طريق فرض المثل.

أهم هذه النقاط هى بالطبع أولاها، ومن المهم جداً أن نذكّر بأن محور عرض سقراط ليس هو نظرية المثل بل تفسير وجود العالم الحسى. فالمثل لا تعرض هنا كما أشرنا من أجل ذاتها، بل باعتبارها عللا فرضية للأشياء الحسية. وهكذا، فنحن نفترض أن "الأشياء فى ذاتها وبذاتها" موجودة، ثم نبدأ فى استخراج نتائج ذلك، مثلاً أن "كل الأشياء الجميلة تصير جميلة بالجمال فى ذاته" (١٠٠د). ولما كانت نظرية المثل، على نحو ما بينا، لا تزال مجرد فرض، فإنه كان من الطبيعى ألا تكرس صفحات طويلة لمشكلة المنهج الذى يُوصِّل إليها، هذا إذا كنا سنصف بصفة "المنهجية" تلك الإشارات إلى أداة معرفة المثل وإلى التحضيرات

الأخلاقية والمعرفية لذلك (انظر مثلاً ٦٥أ وما بعدها، ٨٢ ب وما بعدها). وهكذا، فإنـــه يجب أن يتجاوز وجود المثل عتبة الفرض حتى تأتى "الجمهورية" و"المأدبة" لنتوسعا فى وصف الطريق المؤدى إلى معرفتها.

إلا أنـــه مـــن الـــثابت أن هناك فى عرض سقراط إشارات منهجية، ولكنها ليســـت بـــذات صـــبغة فلســـفية عـــلى الدقة، وأقل من ذلك أن يقال إن لها صبغة "ديالكتيكية"، فقرابتها إلى قواعد الرياضة أكبر من أن تحتاج إلى إثبات. وربما كان أكـــثر أهمية من ذلك أن نلاحظ أن نص ١٠١د–هـــ، وهو أكثر النصوص الثلاثة المشـــار إليها تفصيلاً وكمالاً، ليست له قيمة نظرية قمينة بأن تجعل منه نوعاً من الميـــثاق المنهجى، فهو لا يحوى إلا عدداً من القواعد العملية يجب أن تراعيها أية مناقشـــة تـــدار على نحو صحيح، بل فلنقل إنها ليست إلا نصائح، أهمها هذه : ألا نخلط فى النقاش بين صحة المبدأ وصحة نتائجه، وألا نناقش الأمرين معاً فى نفس الوقت. وهناك بين المؤرخين من قد يلِّمح إلى "الجمهورية" وإلى مبدأ "الخير" فيها، والـــذى تعتـــبره مبدأ غير مشروط، أى المبدأ الأول (انظر "الجمهورية"، ٥٠٩ب، ٥١٠ب، ٥١١ب)، وذلك بصدد تسلسل الفروض وتصاعدها الذى يتكلم عنه نص "فيـــدون" المشـــار إليه، حينما يشير إلى إمكان وضع الفرض الأول نفسه موضع التســـاؤل والصـــعود مـــنه إلى فرض يكون أكثر عمومية منه. ولكنه يبدو لنا أن الإشـــارة إلى "الجمهورية" بصدد هذا النص أمر ليس فى مكانه الطبيعى. ذلك أنه واضـــح أن محـــاورة "فيدون" لا تشغل نفسها بتبرير فرض وجود المُثل والبرهنة عـــليه بالـــرجوع إلى مـــبدأ آخر، فنص ١٠١ د لا يثير إلا مجرد إمكان مثل هذا الـــتعدى، وهو إن حدث وتم فلن يكون إلا بناء على طلب المتحاور الآخر الواقف بـــإزاء الفيلســـوف الأفلاطـــونى ، كذلك فإن لهذا النص صبغة عامة جداً حتى أنه يعرض إمكان وضع الفرض نفسه موضع التساؤل مرات متعددة، أما "الجمهورية" فإنهـــا لا تضع شيئاً آخر غير "الخير" فى أساس الوجود (أو على قمته). ومما يدل أيضـــاً عـــلى صـــبغة العمومية لهذا النص هو أنه لا يتحدث إلا عن الوصول إلى فـــروض فقط، وحتى هذه الفروض فإنها ستكون مجرد فروض أفضل وأكثر قبولاً (أى نســـبية وليست مطلقة كما هو حال مبدأ الخير فى "الجمهورية"). وتبين حقيقة

أن هـذا العـرض لـبعض النصـائح المنهجية إنما هى شيء عرضى جاء خلال الحديث، يبين هذا الطبيعة المؤقتة لكل هذه الإشارات وعلى الأدق طبيعتها الوقتية. فهى إذا كانت تستخدم من أجل شيء، فذلك من أجل استخدام فرض وجود المثل - العـلل فى البرهنة على خلود النفس... وكما قلنا، فإن الحديث عن منهج للوصول إلى المثل ذاتها ولمعرفتها ، وحينما يستقر رأى أفلاطون على أنها موجودة، ينبغى أن ينتظر البحوث الأفلاطونية التالية وخاصة "الجمهورية".

فـالحق أن "فيدون" لا تعرض منهجاً "للعلم"، لهذا السبب البسيط: أن "العلم" الفلسفى الأفلاطونى لم يكوّن بعد.

اليقين :

الشـك حالـة عقلية لا تسمح للمعرفة أن تدعى القدرة على التوصل إلى ما يـتعدى الاحـتمال. وهكذا فإنها تترك شبح اللايقين المقلق يحوم فوق العقل. وقد أوضـحنا ألـوان التردد و التحفظات والشكوك التى أبداها سقراط ومحدثوه حول خـلود الـنفس وحـول نظرية المثل. ولكن المكان الذى يحتله الشك فى محاورة "فيدون"، أهم من ذلك: فهو، إلى جانب "الأمل"، الذى يكوّن المقابل الطبيعى له فى المحـاورة ، هـو الاتجاه السائد لدى شخصيات "فيدون"، فهو يسيطر على رواية سقراط لتاريخ بحوثه حول التكون والفساد، وهو ما يمهد لتقديم جديد لنظرية المثل، وهى ذاتهـا نظـرية تُعرض مع كثير من التحفظات وتمتلىء بعلامات الاستفهام. فسـقراط يظن أنه كان يعرف معرفة واضحة بعض الأشياء، ولكن معرفته هذه لم تثبت أمام الاختبار. فيغير من طريقه مرة ومرتين، وفى كل مرة يسقط من شاهق أمله (٩٩ب٨-٩). وهكذا فإنها أزمة يأس هى تلك التى تسبق اقتراح نظرية المثل، وهى تبرر الحذر الشديد (انظر ١٠٠ب-هـ، ١٠١د-هـ) الذى يلتزم به أثناء هذا العـرض. وكالمريض الناقه، فإن سقراط فى المحاورة يبعد عن طريقه كل ما قد يوقعـه فى الاضطراب من غير فائدة (١٠٠د، ١٠١د-هـ). ويظهر هذا الشعور بالاضـطراب عـدة مرات أثناء الحوار، وهو يصيب ليس هؤلاء الذين حضروه بـالفعل فقـط، بـل وكذلـك ذلك الذى ينصت إلى روايتها (٨٤-د). ولكن موجة الاضـطراب العاليـة ترتفع على أثر الانتهاء من عرض الحجة الثالثة على خلود

النفس، وهذه هى لحظة الفقرة الشهيرة حول "كراهية البرهان". فبعد الحث على تطهير النفس الذى سيهيؤها "للدخول فى جنس الآلهة"، يطبق صمت طويل على الحاضرين (٨٤جـ)، وكأنه الهدوء الذى يسبق العاصفة. وقد كان سقراط نفسه مستغرقاً فى تأمل ما كان قد قيل من قبل، وكان الآخرون كذلك أيضاً (٨٤جـ). وسط هذا الصمت المهتم يظل الشك قائماً، وتواصل دودته طريقها إلى عقول محاورى سقراط. فبدأ كل منهما فى الحديث إلى الآخر بصوت منخفض، وانتبه سقراط إلى هذا وطالبهما أن يتحدثا إن كان هناك شىء يحيرهما (٨٤جـ - د)، والواقع أنهما كانا فى الحيرة (aporia) . ولم تكن تلك "الأبوريا" واحدة من تلك الحيرات المعتادة فى المحاورات الأفلاطونية التى ينسج أفلاطون نفسه خيوطها نسجاً من أجل الدفع بالحوار إلى الأمام، وإنما نحن الآن أمام أزمة عقلية عميقة تتعدى مجرد الاعتراضات الموجهة إلى براهين سقراط وتمس أساس البحث الفلسفى نفسه: هل البرهان العقلى قادر على أن يوفر لنا اليقين؟ هذا هو المغزى العميق لحيرة الغريبين من طيبة، وهما اللذان يبحثان دائماً وبلا كلل عن حجج جديدة (وهذه من سمات العصر)، ويظلان محتفظين بشكوكهما وعدم تصديقهما حتى نهاية الحوار (١٠٧ب) . ولم يغب هذا المغزى عن فيدون وعن إخيكراطيس الذى يستمع إلى روايته (٨٨د١-٣)، ولا عن سقراط على الأخص الذى يرى فيها ما يتعدى بعض اعتراضات خاصة، فإنما هى أزمة تشكك. وسيواجه، خلال صفحتين (٨٩جـ-٩٠جـ) لهما أهمية كبيرة، هذه الأزمة، ولن يرجع إلى الاعتراضات ذاتها إلا بعد ذلك وحسب.

إن الخطر هو أن نصير من "كارهى البرهان" (٨٩ د٣). وهناك موازاة بين كراهية البراهين وكراهية البشر. وتتسلل كراهية البشر إلى النفس حينما تضع، نتيجة لجهلها، ثقة زائدة فى شخص ما كانت تعتقد أنه مستقيم وجدير بالثقة، ولكنها تكتشف بعد وقت قليل أنه شرير وزائف، وحين تمر بنفس التجربة مع آخر وآخر (٨٩د). فهذه إذن أزمة ثقة فى البراهين، أو فى كلمة أخرى، فى العقل. وبالطبع فإن الهدف المباشر لانعدام الثقة هذا هو براهين سقراط السابقة، ولكن ليس هناك ما يمنع من أن نلمح من وراء عبارات سقراط نظرات السفسطائيين الماكرة،

وهناك بعض الفقرات التى تؤكد هذا الانطباع (مثلاً ٩٠ د). فكراهية البرهان إذن، عند هؤلاء الذين كانوا يبحثون عن يقين على أساس متين ، هى فى الحق مرض عصر بصفة عامة. كذلك فإننا يمكن أن نتذكر تجارب سقراط نفسه التى منيت بالفشل (٩٥هـ وما بعدها). وهكذا إذن، فإن مغزى هذه الفقرة يتعدى إطار براهين "فيدون" على خلود النفس، لأنها تكشف عن حالة من انعدام الراحة العقلية لعصر بأكمله، وتكشف عن الاتجاه الذى ساد ، على الأقل لفترة معينة، عند تكوين نظرية المثل . ولكن أفلاطون لا تجرى فى عروقه دماء الشك، ولهذا فإذا كان هناك لقب ينطبق عليه، فى أمور الفلسفة، فهو لقب "الحَذِر" ، فالحَذَرُ اتجاه طبيعى لرجل عمل توفر رغم هذا على التأمل العقلى، وهذه كانت حالة أفلاطون. وقد كان الاتجاه الذى يمليه الحذر هو القائل بالتمييز فى البراهين بين ما هو ذو قيمة وما هو بذى قيمة أقل وما ليس بذى قيمة على الإطلاق، والذى ينبغى علينا هو أن نبحث عن الفئة الأولى التى لا تحوى، فى الحق، إلا عدداً قليلاً . وهكذا فإن الخطأ يكون خطأ الباحث نفسه إن هو أخذ فى البحث "بدون أن يعرف فن البرهان" (٩٠ ب، وانظر ٩٠د٣). ففرض وجود براهين ذات قيمة، وإن تكن فى عدد قليل كما هو حال البشرِ الأخيار الذين هم أيضاً قليلو العدد، هو حل ينقذنا ، لأننا بغيره سنكون "محرومين من الحقيقة ومن معرفة الوجود" (٩٠د٦-٧). وهذا النص الأخير يبين خطورة الاتجاه نحو كراهية البراهين، وهو نتيجة لسوء استخدامها على يد السفسطائيين خاصة.

ولكن أزمة الشك العامة هذه تحوى ما هو أخطر من مجرد وضع التساؤل حول إمكان الحصول على اليقين بوسيلة البراهين، لأن محاورتنا تضع فى بعض اللحظات نفس إمكان الوصول إلى اليقين موضع التساؤل، بحيث إن الوصول إليه بالبراهين أو بغيرها يصبح مسألة جانبية. فأفلاطون يشير أثناء فقرتنا الحالية إلى "هؤلاء الذين اكتشفوا أنه ليس بين الأشياء ولا بين البراهين ما هو صحيح ولا يقينى، وإنما كأن الموجودات ببساطة فى "يوريبوس" يُرمى بها إلى أعلى وإلى أسفل، ولا شيء يبقى ثابتاً للحظة واحدة" (٩٠جـ) . والإشارة هى من غير شك إلى أتباع هيراقليطس بين السفسطائيين. وأهمية هذا النص تأتى من أنه يتعدى

المشكلة المعرفية إلى أساس وجودى لها. ولكن قد يقال إن هذا النص لا يمثل آراء أفلاطـون، ونحـن نوافق على هذا، ولكننا نضيف مع هذا أنه يشهد على أية حال بمقـدار اتسـاع المشكلات التى أدى إليها اتجاه كراهية البراهين وخطورة موقف الشك الذى عكسته الفقرة موضع البحث.

ولعل الكلمات التى يقدم بها سيمياس اعتراضاته أن تكون ذات دلالة أخطر. فهـو يـرى أن الوصول إلى اليقين فى هذه الحياة أمر مستحيل، أو هو، على أية حـال، صـعب كـل الصعوبة (٨٥ب-جـ)، وهو ما يكشف عن تشاؤم جذرى . وسـيمياس يتجه بنظره إلى أوجه الاختيارات الممكنة فى حالة استحالة اليقين: فإما أن نخـتار واحداً من بين أصعب المذاهب على التفنيد (وهذه ميزة سلبية)، وإما أن نعـتمد عـلى وحى إلـهى. بل إن سقراط نفسه (٦٦ ب- ٦٧أ) كان قد أشار إلى اسـتحالة الوصـول إلى اليقين خلال هذه الحياة ، أى طالما كانت النفس مقيدة إلى الجسـد، أمـا عن حياة أخرى وعن إمكان اليقين فيها، فقد رأينا أن هذا ما هو إلا مجرد أمل، ومحاولة البرهنة عليه لم تؤد إلا إلى مجرد احتمال. وهكذا يسود الشك فى إمكان الوصول إلى اليقين خلال كل الحوار، وتأتى عبارات سيمياس فى آخره (١٠٧ أ-ب) لتأكيد هذا مرة جديدة.

خلاصة :

"فيدون" هى محاورة عدم الحسم فيما يخص طبيعة النفس، ومحاورة اللايقين فيمـا يخـص خلودها وفيما يخص وجود المثل وإمكان اليقين نفسه، كذلك فإنها لا تقـترح منهجاً للعلم الفلسفى الذى موضوعه الحقيقة. فمواقفها بشأن المسائل الأربع الأولى ليست مواقف نهائية، وهى تقول هذا فى وضوح بشأن الخلود ووجود المثل وإمكـان اليقيـن. أما القرار الحاسم بشأن معظم هذه المسائل، فى إطار محاورات النضـوج، فإنه سيكون من نصيب محاورة "الجمهورية". أما "المأدبة" (٢٠٩هـ-٢١٢أ) فإنهـا سـتقدم عرضـاً "مصـوراً" لـلجمهور العريض حول ما اختارت "الجمهوريـة" من مذاهب حول المثل وحول المعرفة. ثم تأتى محاورة "فايدروس" لتضيف تأكيداً على تصور النفس الثلاثى الذى قالت به "الجمهورية"، وستجدد فيما

يخــص الخلود بتقديم برهان جديد عليه يقوم على أساس استقلال وجود ما يتحرك بذاته واستمراره.

وإلى جانب المذاهب المقررة نهائياً، هناك "اللهجة". ولهجة هذه المحاورات الثلاث الأخيرة هى لهجة فيلسوف لم يعد يبحث، كما كان حاله فى "فيدون"، بل هى لهجة الفيلسوف الذى وجد، إنها ليست لهجة الفيلسوف الذى يطرق أبواب الفروض ليختبرها ، بل لهجة الفيلسوف الذى يعرض عرض الواثق من مذاهبه.

لكــل هــذه الاعتبارات فإن محاورة "فيدون" لا يجب أن توضع على نفس مســتوى هذه المحاورات ولا أن تعتبر كمحاورة "معتمدة": إنها ليست إلا محاورة بحث.

فــإذا كــان ذلــك كذلك، فإنها لا يمكن إلا أن تكون سابقة، ليس فقط على "الجمهوريــة" وعلى "فايدروس"، بل وكذلك على "المأدبة" التى تفترض الاختيارات النهائية التى قامت بها "الجمهورية".

ورغــم أن هــذه النتيجة حول مكان "فيدون" بالإضافة إلى تلك المحاورات الــثلاث تعد، فى نظرنا، قوية العماد بالنظر إلى مجرد الاعتبارات التى سلفت، إلا أنــه مــن الواضح أن المسألة ستتضح أكثر على ضوء فحص مفصل للفروق بين "فيدون" من جانب و"الجمهورية" و"المأدبة" و" فايدروس" من جانب آخر، ونأمل أن نعود إلى هذا الموضوع فى دراسة قادمة.



ملحق ثان
براهين خلود النفس فى "فيدون"
تأليف جورج روديبه [(١)]

[نقــدم هــنا ترجمة لدراسة حول هذا الموضوع لا يزال الباحثون يرجعون إليها رغم أن صاحبها، وهو من عظام مؤرخى الفلسفة اليونانية فى فرنسا رغم قلة إنــتاجه، كان قد نشرها عام ١٩٠٦ ميلادية. واعتقادنا أنها قادرة على إفادة الباحث والطــالب حــتى وإن ذهبت شططا فى بعض تفسيراتها. وقد حذفنا منها الهوامش وأشرنا فى قلب النص إلى مضمون بعضها، وترجمنا النصوص اليونانية التى كان الــنص يشــملها دون ترجمــتها، وكل ما سيجده القارئ بين قوسين مربعين فهو إضافة منا، وبعضه تلخيص للهوامش].

عدد هذه البراهين ، بحسب معظم المفسرين، أربعة. وهذا ملخصها.

(١) كل صيرورة وكل تغير يحدث من ضد إلى ضده، وهى التحقيق الفعلى للضــد الذى كان موجوداً من قبل. وهى يمكن أن تتحقق إما فى اتجاه أو فى آخر، لأنه لو كان التغير يتم فى اتجاه واحد إذن لانتهت كل الأشياء بأن تختلط فى وحدة ثابــتة. وينتج عن تطبيق هذا المبدأ على التعارض بين الحياة والموت أنه لا يمكن أن يكــون هــناك فقط، كما تدل على ذلك الخبرة، عبور من الحياة إلى الموت، بل وكذلك من الموت إلى الحياة. وهكذا فليس الموت بالفناء، حيث إنه يجب أن تكون نفــوس المــوتى باقيــة فى مكان ما، حتى تستطيع العودة إلى الحياة. هذه الحقيقة أحست بها العقائد الشعبية حول "العائدين".

(٢) يعــتمد إدراك الأشياء الحسية على معرفة المُثل. ولكن هذه المعرفة لا يمكــن أن تنتج عن الإدراك الحسى فى ذاته، لأننا حينما نصل إلى المُثل ندرك فى نفــس الوقت أن الأشياء الحسية ليست متناسبة معها . فاكتشاف المثال الذى يؤدى

(١) دراسة منشورة فى كتابه : Etudes de philosophie grecque، ص ١٣٨-١٥٤. وهذا الكتاب يحوى أيضاً المقالات التى سيشير إليها المؤلف.

إليـــه الإدراك الحسى يفترض أننا حصلنا على معرفة المثال قبل حياتنا الأرضية ، ويفترض كذلك بالتالى حياة عقلية للنفس سابقة على وجودنا الحالى.

(٣) التحطم أو التحلل (وهذا هو معنى "يتفكك" و"يتبدد") لا يمكن أن يصيب إلا المــركب، أما البسيط فإنه لا يمسه . والموجودات البسيطة تماماً وبإطلاق هى المُــثل، أما الأشياء الحسية فهى مركبة وتخضع للتغير. والنفس التى تدرك المُثل تُظهر بهذا أنها من نفس عائلتها (٧٩د)، لأن الشبيه يعرف الشبيه. والنفس، كالمثال بسيطة وخافية على النظر. وتتضح طبيعتها الإلهية كذلك من الوظيفة التى تختص بهـــا، ألا وهى السيطرة على الجسد وإصدار الأوامر إليه. وبساطة جوهرها تؤدى إلى استحالة تفككها وإلى اليقين بأنها تبقى بعد الموت.

(٤) كل شىء هو ما هو بسبب اشتراكه فى مثال معين. وكل مثال لا يمكن أن يقـــبل ضده بالطبع: فأى شىء متحقق محسوس يمكن أن يكون كبيراً من بعض الـــنواحى وصغيراً من نواحى أخرى، ولكن مثال "الكِبَر" لا يمكن أن يقبل على أى نحـــو مـــثال "الصِغَر" ، ولا هذا ذاك. بل إن الأشياء الفردية المتحققة المحسوسة، التى ينطوى جوهر كل منها بالضرورة على إحدى هاتين الصفتين المتضادتين، لا يمكـــن لها هى الأخرى أن يقبل بعضها بعضاً. فليس مثال الزوجية وحده هو الذى لا يمكـــن أن يقبل مثال الفردية، بل وكذلك فإن أى عدد زوجى لا يمكن أن يصير فـــردياً، وكذلـــك فـــإن الثـــليج ليس أكثر قبولاً للنار من قبول مثال البرودة لمثال الحرارة. والآن، فإن جوهر النفس هو الحياة التى تحملها حيث ذهبت، فهى بالتالى تـــرفض ضـــد هذا الجوهر، أى الموت . ولما لم يكن هناك من انعدام آخر ممكن للنفس غير الموت، إذن فالنفس لا تتحطم.

هـــذه هى حجـــج "فيدون" بحسب منطوقها. وعلى خلاف الرأى الشائع عند الجميع، على وجه التقريب، فإننا نعتقد أن أهم هذه الحجج فى نظر أفلاطون ليست هى الحجة الأخيرة، بل الثالثة. والأسباب التى تستطيع أن تبرر هذه النظرة ليست، فيمـــا يـــبدو لنا ، بغير أهمية فيما يخص مسألة طبيعة المثال، وهى أعم من مسألة الخلود. ولنحاول أن نحدد على نحو أدق معنى وقيمة كل واحد من هذه البراهين.

(١) يعتمد البرهان الأول اعتماداً واضحاً على مبدأ هيراقليطس القائل بأن الصيرورة تنحصر في تتابع الأضداد، بل إن تطبيق أفلاطون لهذا المبدأ كان هيراقليطس نفسه قد أشار إليه (الشذرة ٦٧ من شذرات هيراقليطس، وفي ترتيب بايووتر [وبيرنت] ٧٨). ولكن كيف يجب أن نفهم هذا المبدأ ؟ أفلاطون لا يريد، يقيناً، أن يقول إن ضداً يأتي من ضده، وإن الموت يأتي من الحياة والحياة من الموت، بدون أن يكون هناك أي رباط بينهما. فلو أخذنا الحجة على هذا الوجه، فإنها قد تبرهن على عكس ما يريد أفلاطون أن يخرج به منها أكثر من أن تبرهن على ما يريده. فهو حين يلاحظ أن الجميل يأتي من القبيح، والعادل من الظالم وغير ذلك (٧٠هـ)، فإنه يقصد أن يقول إن الموضوع الذي يكتسب محمول العدل أو محمول الجمال كان غير حاصل عليه من قبل، أو كان حاصلاً على ضده، وكذلك أن الموضوع الذي يكتسب محمول الحياة كان غير حاصل عليه من قبل. وهذا هو المعنى الذي تشير إليه "فيدون" نفسها بعد ذلك (١٠٣ب: "لقد كنا نتحدث من قبل، أيها الصديق، عن الأشياء التي لها أضداد"). وكما لاحظ سوزيميل [باحث ألماني من القرن التاسع عشر الميلادي] عن حق، فإن أساس الحجة هو أنه لا يمكن تصور التغيير بدون شيء يبقى، وأن تعارض الأضداد في الصيرورة يفترض، كأساس للصيرورة، جوهراً باقياً ليس التحديدان المتضادان (أي الحياة والموت) إلا محمولات له. ولكن ما هو، في رأي أفلاطون، هذا الموضوع في حالة المرور من الحياة إلى الموت ومن الموت إلى الحياة؟ هل هو الإنسان مأخوذاً ككل، جسماً ونفساً؟ كلا، من، غير شك. فليس هدف أفلاطون أن يبرهن على أن الأفراد أنفسهم ، منظوراً إليهم باعتبارهم أفراداً، هم الذين يمرون إلى أبد الآبدين بتبدلات الحياة والموت. فهل تكون النفس هي هذا الموضوع ؟ ولكن ألن يكون في قبول أن النفس تستقبل، الواحد بعد الآخر، محمول الحياة ومحمول الموت، مناقضة من البداية للبرهان الرابع الذي يجعل من الحياة الخاصية الجوهرية للنفس؟ يمكن أن نتفادى هذه الصعوبة إذا فهمنا الحجة على النحو التالي: كما أن الشيء الذي يصير جميلاً كان من قبل غير حاصل على الجمال، فكذلك الموضوع الذي يُحيي جسداً كان من قبل بلا هذه الوظيفة. ولكننا نرى على الفور أن البرهان ، مفهوماً على هذا النحو، لا يؤدي إلى المطلوب منه. فهو يفترض أكثر الأشياء حاجةً إلى

البرهان، ألا وهو أن التمتع بالحياة ليس خاصية للجسد، كاللون والحرارة، وإنما أنه نتيجة لوجود شيء في ذاته في داخله، شيء متميز عن الجسد، وليس فعل إحياء أو عدم إحياء جسم عضوي بالنسبة له إلا خاصية عرضية، أو على الأقل، وقتية. وهكذا يكون هذا البرهان الأول مفترضاً للثالث الذي يجعله، من جهة أخرى، بغير فائدة.

وحتى لو أردنا اعتبار هذا البرهان تدليلاً بالمماثلة، وفهمناه على هذا النحو: كل مرور من ضد إلى ضد له مقابل هو المرور العكسي، فالمرور من الحياة إلى الموت ينبغي أن يقابله مرور من الموت إلى الحياة (انظر ٧١هـ)، فإنه لن يبرهن هنا أيضاً على أن النفس، وليس الجسم أو جوهر مادي غامض، هو الذي يقوم بهذا المرور.

وكان البعض قد أشار منذ وقت طويل إلى أن هذا البرهان الأول لا يبرهن على المطلوب منه البرهنة عليه: "أن النفس تظل موجودة بعد موت الإنسان، وأنها تحتفظ بنوع من النشاط والفكر" (٧٠ب). فالواقع أنه لا يمكن أن نستخلص منه أية نتيجة حول الحالة المضادة للحياة والتي تعقبها، وهو لا يبرهن مطلقاً على أن النفس، وهي على هذه الحالة، ستمتلك النشاط والفكر. بل ويجب أن نذهب إلى أبعد من هذا ونعترف، حتى مع غض النظر عن هذه الإضافة [امتلاك النشاط والفكر]، أن النتيجة "إذن فنفوسنا ستكون في هاديس"، أو : "من الضروري أن تكون نفوس الموتى في مكان ما" (٧١هـ، ٧٢أ) لا تنتج عنه، هذا إلا إذا افترض المرء أن النفس جوهر متميز عن الجسد، أي أنها، في نظر أفلاطون، مثال أو شيء مشابه لذلك.

(٢) الحجة الثانية، المؤسسة على التذكر، تفترض هي الأخرى، وبشكل مصرح به هذه المرة، نظرية المُثل. وأفلاطون ليس هو مخترع مذهب التذكر، وإنما يجب البحث عن أصوله عند المتحدثين في أمور الآلهة أو الفلاسفة القدماء الذين اعتقدوا في تناسخ النفوس، وخاصة عند أنبادوقليس. ورغم هذا، فحتى لو أن أفلاطون لم يكن قد وجده عند السابقين عليه، فليس من المشكوك فيه أن ضرورات مذهبه كانت ستوجهه إليه. وقد حاولنا، في مقالة سابقة [عن تطور الديالكتيك عند

أفلاطون]، أن نثبت أن مذهب التذكر هو الفرض السابق اللازم لنظرية المثل، وأن أفلاطـــون لابـــد قد تصور هذا وتلك معاً. و"فيدون" تقول لنا صراحة (٧٦هـــ) إنه يجـــب أن نقـــبل معـــاً أو أن نرفض معاً نظرية المثل ومذهب التذكر: "إنها نفس الضـــرورة التى تقضى بوجود هذه الأشياء وبوجود نفوسنا قبل أن نولد، أما إذا لم تكن تلك موجودة فلن تكون هذه موجودة". فالواقع أنه لا يمكن تفسير معرفة المثل بالإحساسات أو بعمليات الفكر الحسى. فمثال المساواة مثلاً، نتصوره فى ذهننا بعد أن نكون قد رأينا أشجاراً متساوية، وأحجاراً متساوية، ولكن على حين أن الأشياء المتساوية تبدو أحياناً غير متساوية، بل ويمكن أن تكون كذلك عندما نقارنها بأشياء أخـــرى غيـــر تلك التى قارناها بها، فإن المساواة فى ذاتها لا يمكن أن تصير غير متساوية. إذن فمعرفة مثال المساواة لا تنتج عن إدراك الأشياء الحسية.

وهـــذه الحجـــة تتضمن حجة أخرى: فنحن قد ميزنا بين المساواة فى ذاتها والأشـــياء المتساوية. ولكن كيف لهذا التمييز أن يكون ممكناً إذا نحن لم نتذكر أننا قـــد تأملنا سابقاً المساواة فى ذاتها ؟ فالعلاقات التى نقررها فى التجربة بين الأشياء ليـــس لهـــا مـــن دور إلا دور تذكيرنا بالعلاقات الضرورية على مستوى الأشياء العقلية (انظر ٧٣جـــ إلى ٧٧أ).

وعـــلى أيـــة حال، فإن برهان التذكر لا يؤدى، كما هو حال البرهان الأول أيضاً، إلى النتيجة المطلوبة، حيث إنه لا ينتج عنه أن النفس لا تتوقف عن الوجود بعـــد هـــذه الحياة. فمن أجل الوصول إلى هذه النتيجة يجب، كما يقول سقراط، أن نـــربط حجـــة التذكر إلى حجة الأضداد (٧٧جـــ)، لأنه إذا كانت النفس توجد قبل الحياة فى جسد، وإذا لم يكن يمكن لها أن تأتى من شىء آخر إلا من الموت ، فإنه مـــن الضـــرورى أن تســـتمر فى الوجـــود، بعد أن تكون قد غادرت الجسد، لكى تستطيع أن تعود من جديد إلى الحياة.

والحـــق أن الـــتذكر، كما أشار إلى ذلك بعضهم من قبل، لا يستخدم إلا فى اســـتكمال تبرير ما كان قد أعلن من قبل على أنه نتيجة واجبة عن الحجة الأولى: ألا وهـــو أن وجود النفس بعد الموت سيكون مصحوباً بالقدرة على الفكر كما كان حالهـــا فى وجودهـــا السابق. وعلى هذا، فإن البرهانين، بحسب قصد أفلاطون، لا

يكوّنــان إلا برهاناً واحداً يمكن تلخيصه فيما يلى: اعتماداً على القانون العام للتغير والصـــيرورة، فإن حالة النفس بعد الحياة الجسدية تكون مشابهة لحالتها التى سبقت هذه. ولكن مذهب المُثل يتضمن أن النفس، قبل اتحادها مع الجسد، قد تأملت العالم العقلى. فيجب، بالتالى، أن يكون الأمر كذلك أيضاً بعد الموت.

فمن المحتمل، إذن، أن الحجتين ليستا فى نظر أفلاطون إلا حجة واحدة فى الواقـــع، وأن هذا هو المغزى الذى أراد أن يكون لهما. ولكن الصعب هو قبول أنه اعتـــبر أن هـــذه التركيـــبة تؤدى إلى النتائج المطلوبة. فإذا كانت الحجة الأولى لا تبرهن على أن الذى ينتقل من الحالة التى نسميها حياة إلى الحالة التى نسميها موتا ، ومـــن هذه إلى تلك، يمكن أن يكون شيئاً غير الجسد، فإن الحجة الثانية لا تبرهن بدورهـــا على أن الفكر ليس خاصية للمادة، وأنه إن يكن أدوم من الجسد العضوى الذى يحل فيه مؤقتاً، فإنه ليس مع هذا خاضعاً للتغيير وللفناء. وهكذا، فإن البرهان لا يـــزال غيـــر كامل، وأفلاطون نفسه اهتم بالإشارة إلى ذلك، حيث إن سيمياس، وكذلـــك كيـــبيس الذى يمتدح سقراط فراسته، ليسا بعدُ مقتنعين بأن النفس لن تتبدد ولـــن تتحـــلل (٧٧د): فلكى يكتمل البرهان يبقى إثبات أن النفس التى عرفت، فى وجـــود لهـــا ســـابق، الأشياء المعقولة، لها نفس طبيعة هذه الأشياء، وأنها بالتالى، مثلها، بسيطة وغير جسمية. وهذا هو هدف الحجة الثالثة.

(٣) المـــبدأ الذى تقوم عليه هذه الحجة هو أن الشبيه يعرفه الشبيه. وقد كان هذا الرأى ، الذى قال به بعض الفلاسفة الطبيعيين وخاصة أنبادوقليس، منتشراً إلى حـــد كـــبير. ويضـــعه ثاوفراسطس [تلميذ أرسطو والمؤرخ لتاريخ الفلسفة السابقة عـــليه] فى عـــداد أكثر طرق النظر شيوعاً وعموماً. وعلى العكس من هذا الرأى، قـــال آخـــرون بـــأن الضد يعرفه الضد. وكلتا النظريتين كانتا تتضمنان الإحساس الغـــامض بواحد من أخطر الاعتراضات التى يمكن أن تقام ضد المذهب التجريبى وحلا ساذجاً له.

ذلـــك أن كل نشاط للموضوع على الذات يتضمن أن لدى الذات القدرة على تحملـــه، والعقـــل ما كان يمكنه أن يستقبل خصائص الأشياء إن لم يكن قد احتواها مـــن قبل على نحو أو آخر. والنظرية الأفلاطونية فى الإحساس قريبة من نظرية

أنبادوقــليس. فأفلاطون يقبل هو الآخر أن الشبيه يعرفه الشبيه، وعلى الأخص أن عضــو الإبصار من نار ("السفسطائى"، ٢٦٦جـ، "ثياتيتوس"، ١٥٦د، "طيماوس"، ٤٥ب). فإذا لم تكن العين تحتوى فى داخلها على شىء من ضوء الشمس، فما كان يمكن لها أن تبصر ("الجمهورية"، ٥٠٨أ).

وكذلك، فلو لم تكن هناك قرابة بين النفس والمُثل وبين العقل والمعقول، لما كان من الممكن تفسير إمكان العلم، فالعقل الذى يدرك الموجودات الخالدة هو نفسه خالد وإلهى ("فيدون" ، ٧٨ب وما بعدها، ٨٠ب). وما يكوّن جوهر ذات كل واحد مــنا ليس فقط مشابهاً للأشياء الإلهية ("ألقبيادس الكبرى"، ١٣٣جـ)، بل إنه كذلك كــائن إلــهى بــالفعل ("القوانين"، ٩٥٩ب)، هو "دايمون" (أو جنى) يسكن الإنسان ("طيمــاوس"، ٩٠أ- جـ، "فايدروس" ٢٤٦د). فلو لم تكن نفس الحكيم على قرابة مع المُثل، فما كان يمكن لها أن تصل إلى إدراك الخير والجمال، وباختصار كل ما هــو خالد وكامل ("الجمهورية"، ٥٠٩أ، ٦١١د- هـ، ٤٩٠ب، "طيماوس"، ٩٠أ)، وما كان يمكن لها أن تحوز ملكة رسم صورة المثال وتصور المثل الخالصة وفى ذاتهــا ، وما كان يمكن لها، وبغير أية مشاركة من الإحساس، أن تذهب إلى صيد الوجود ("فيدون" ٦٦ جـ، د، "ثياتيتوس"، ١٨٧أ).

ولكن ما هو مدى قرابة النفس هذه مع المُثل؟ هل يجب اعتبار أنها هوية، أم مماثلة (analogie) ، أم مجرد تشابه؟

تثــبت محاورة "السفسطائى"، فى فقرة شهيرة دافعنا فى المقالة المشار إليها عن تفسير لها هو الذى نعتمد عليه هنا، أن المثال ليس فقط موضوعاً للفكر، ولكنه كذلــك فكــر وذات [الــذات فى مقابل الموضوع]. وما من شك أن الموضوع فى المعــرفة يــبقى [فى "السفسطائى"] سابقاً على الذات [العارفة]، ولكنه سبق منطقى فقــط: فكــل معقول يقابله عقل. ولنسر إلى أبعد من هذا: فكل معقول تقابله نفس، حيــث إن الفكــر لا يمكــن أن يتحقق إلا فى النفس وحسب ("طيماوس"، ٣٠ب، "فيليــبوس"، ٣٠جـــ). وهكــذا فإن للمثال حركة وحياة وفكراً، وهى نتيجة كانت متضــمنة بالفعل فى تعريف "الموجود الكامل" (ontôs on) الذى كان أفلاطون قد

وضـــعه قـــبل ذلك ("السفسطائى"، ٢٤٧هـــ) ، حيث أن الوجود هو ما يحوز ملكة الفعل والانفعال.

وكان البعض قد ادعى أن هذا التعريف لا ينطبق على المثل، قائلين بأنه إما تعـــريف مؤقت والهدف منه الجدال، وإما بأنه يخص النفس التى يكون أفلاطون قد نقل إليها الحقيقة التى نزعها عن المثل. وقد أظهر إتسلر (Zeller) ضد الأول من هذيـــن التفســـيرين حججاً قوية تبدو لنا حاسمة، أما التفسير الثانى فقد ناقشناه نحن أنفســـنا فى المقالـــة المشار إليها. فلم يخلع أفلاطون عن المثل حقيقة أصبغها على الـــنفس، إنما هو، على العكس من ذلك، أثرى حقيقة المثال بأن أضاف إليه حقيقة النفس، وقد فسر أفلوطين فكر أفلاطون تفسيراً مخلصاً حينما قال: "كل معقول من المعقـــولات هـــو عقـــل ووجود" (التاسوعة السادسة، الفصل الثانى ، الفقرة ٢٠، والتاســـوعة الخامســـة، الفصل الرابع، الفقرة١). وكذلك كتب أرسطو، حينما كان يؤلف محاورة "أوديموس" التى جذب تشابهها مع "فيدون" نظر المؤرخين، وكان لا يزال تحت تأثير المذهب الأفلاطونى، كتب أن النفس "نوع من مثال".

ومـــن جهـــة أخرى، فإن المبادئ الجوهرية للمثال هى نفسها مبادئ النفس الجوهـــرية. فأرســـطو يكـــرر مرات عديدة فى "الميتافيزيقا" أن مبادئ المثل هى الوحـــدة والثنائية غير المحددة. وهذه الشهادة تعكس نظرية المثل - الأعداد، وهى آخـــر صورة لمذهب أفلاطون. ولكن مهما تكن الدواعى التى دعت أفلاطون إلى كســـاء فكـــره بمصطلحات فيثاغورية، فإنه بهذا لم يغير أى واحدة من خصائصه الجوهـــرية. ولدينا الدليل على ذلك فى محاورة "فيليبوس"، حيث نرى هذا التحول بـــالذات يـــتم. فـــنحن نقرأ فى هذه المحاورة أن المثال، الذى يوحِّد فى كلٍ واحدٍ عناصـــر مـــتعددة، هـــو وحدة التعدد وهو مثلها عدد، وكذلك أن المثال خليط من المحـــدود وغيـــر المحـــدود. وتثبت محاورة "السفسطائى"، من وجهة نظر مختلفة بعـــض الشـــىء، أن هـــناك فى كل مثال، أو فى كل جنس، وجود ولا وجود، أو "الـــذات" و"الآخر". ذلك أن كل جنس يتكرر فى أنواعه: فإذا كانت الحركة مثلاً فى الوجـــود، فـــإن الوجود، بمعنى ما مختلف، فى الحركة، فهناك بالتالى بحسب كل جنس كثرة من الوجود. ولكن حيث إن جنس الوجود ليس هو هو أنواعه، ولا هو

الأجـــناس المشـــاركة لــــه، وحيث إن هذه متميزة عنه، فإنه يكون هناك كثير من اللاوجــود. ونســـتطيع، بناء على هذا، أن نستخلص أنه إذا كان المثال نفساً، فإن الـــنفس بدورهـــا تكون مثالاً، ذلك أن النفس، كالمثال، عدد، وهى مثله مكونة من الحـــد ومن اللانهائى، من الوحدة والثنائية، من الذات والآخر. ونستطيع هنا كذلك أن نستشهد بأرسطو: فهو يقول ("فى النفس"، ٤٠٤ ب٢٩ وما بعدها) إن أفلاطون كـــان يذهب، فى محاضراته عن الفلسفة، إلى أن العقل والعلم وغير ذلك لهم بعض الأعـــداد كمـــبادئ، لأن الأعداد، عنده، هى المبادئ وهى المثل أنفسها، ولكن هذه الأعـــداد بدورهـــا مكونـــة مـــن بعض العناصر، ألا وهى الوحدة والثنائية، وهذه العناصـــر هى أيضاً ، بحسب أفلاطون، عناصر الأشياء. ولكن العقل والعلم وغير ذلـــك مـــلكات معـــرفية. ومـــا دامت الأعداد التى تكونها هى أيضاً عناصر المثل والأشياء، فإنه ينتج عن ذلك أن الشبيه يعرفه الشبيه.

ولكنا نستطيع ألا نخرج عن مؤلفات أفلاطون وأن نجد بداخلها ما يؤيد نفس هـــذه النـــتيجة. وسيكفى أن نذكر بفقرة محاورة "طيماوس" الشهيرة (٣٤ جـــ وما بعدهـــا) الـــتى تحـــدد الـــنحو الـــذى كـــوّن عليه الصانع نفْسَ العالم. ولم يضف إكســـينوقراطيس (خـــليفة أفلاطون على رأس الأكاديمية) شيئاً إلى هذا (وما كان باســـتطاعته أن يضـــيف شـــيئاً) حينما عرّف النفس بأنها عدد يتحرك. صحيح أن "طيمـــاوس" تُدخـــل فى تكوين النفس الجوهرَ الجسمى المنقسم، وهو ما لا يستطيع المثال أن يقبله، ولكنه ليس مؤكداً أن هذا الجوهر جوهر جسمى منقسم فعلاً، وأنه لـيـــس بالأحرى شيئاً مشابهاً لما أسماه مالبرانش [فيلسوف فرنسى من القرن السابع عشـــر الميلادى] بالامتداد العقلى. والذى يدعونا إلى هذا الافتراض هو التعبيرات الخاصـــة بـــالـــ ousia gignomenê نفسها. فالتغير والامتداد الجوهريين يجب أن يكونـــا مختلفين عن التغير والامتداد الماديين. أوَ ليسا عنصرين من عناصر الجزء الخالد من النفس، أى الفكر والعقل؟

ومهمـــا يكـــن من أمر تردد أفلاطون حول هذه المسألة، أو حتى ، إن شاء البعض، أمر تناقضاته بشأنها، فإنه يظهر الآن أن البساطة والخلود ليسا فى النهاية عـــنده إلا للعقل وحده. فليس هناك من نتيجة غير هذه تستخلص من حجة "فيدون"

الــتى لا يمكن أن تخص فى النفس إلا المتشابه فيها مع المثال [وهو العقل]. ولسنا فى عــوز إلى نصـــوص تؤيد هذا التفسير. فبغض النظر عن تلك النصوص التى تصـــور المــوت على أنه تحرر للنفس، وقد بعد عنها أخيراً تأثير الحس واللذات والرغبات والانفعالات، وكلها تأثيرات سيئة، فإن "طيماوس" تقول (٤٢أ، ٦٩جـ) إن الانفعـــالات والرغــبة لا يمســـان الــنفس إلا عــندما تدخل الجسد، وبحسب "الجمهورية" (٦١١ب)،، فإنه لمعرفة الجزء الخالد من النفس يجب إغفال الإحساس وأن تــتجه الــنفس بذاتها نحو الفلسفة ، أخيراً فإن محاورة "السياسى" (٣٠٩جـ) تســمى العقــل "الجــزء الخـــالد من النفس". ويمكن فى الحق أن يكون من السهل الإشـــارة إلى نصـــوصٍ (خاصـــة فى "فايدروس"، ٢٤٦أ وما بعدها) تعارض هذه النصـــوص الســـابقة، كذلك فإنه يمكن بيان أن هذا التفسير لا يتوافق لا مع أفكار أفلاطـــون حول الجزاء والعقاب المستقبلين، ولا مع النحو الذى يعرض عليه أصل اتحـــاد الـــنفس مع الجسد وأسبابه، وذلك فى معظم الأساطير التى يحدث أن يعالج فيهـــا هـــذا. ولكـــن هذه الصعوبات والتناقضات ما كان يمكن تقريباً لأفلاطون أن يتجنـــبها . فحـــلول النفس فى الجسد ونتائجه يظلان فى مذهبه سراً من الأسرار . ذلك أن مفهومه عن "المثال – النفس" وعن "النفس – المثال" كان يؤدى منطقياً إلى مذهـــب الجواهـــر المتفردة (monadisme)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المعارضة الشديدة التى كان قد أقامها بين المحسوس والمعقول، والتى كانت أساس نظـــرية المـــثل، كـــانت تتضـــمن المذهب الثنائى الذى ظل دائماً أحد الخصائص الجوهرية للتفكير الأفلاطونى.

ولكـــن لا يجب أن يُستنتج من هذا، كما فعل البعض، أن أفلاطون لم يعتقد فى خـــلود الشـــخص، فعنده أن خلود العقل هو من غير أدنى شك خلود شخصى. ومن الصعب تصور الكيفية التى يوفق بها بين خصائص المثال والشخصية، ولكن إذا كـــان المـــثال عقلاً، كما أن العقل مثال، فإنه ليس لأحد أن يرفض اعتبار هذا، مضـــافاً إلى الوعى، بداية الشخصية. بل وهناك ما هو أكثر من ذلك: فالعقل يبقى عـــند أفلاطـــون السند الوحيد للوعى. وليس لنا أن ندهش لذلك. فمعظم المفكرين القدمـــاء [اليونـــانيين] أعطوا صفات تتضمن الشخصية لأشياء كانوا قد نفوا عنها

شـــروط الشخصـــية. فـــبدون الكلام عن الخصائص التى لا يتحرج بارميندس من إبقائها فى "وجوده"، فإن أرسطو ينسب إلى المحرك الأول اللذة والسعادة إلى جانب الفكـــر (انظر على الخصوص "الميتافيزيقا"، المقالة الأولى، الفصل السابع، ١٠٧٢ ب١٧)، و"القـــدرات" (dunameis) الإلهيـــة فى مذهب فيلون هى فى نفس الوقت موجـــودات غيـــر شخصية، أى عقول (logoi)، وهى كذلك قوى شخصية بحسب الـــتراث الديـــنى، ويهـــب أفـــلوطين النفس وعياً بذاتها مشابها لوعينا ("التاسوعة" الـــرابعة، ٤، ٢٤)، عـــلى حيـــن أنـــه يـــرفض أن ينســـب إليها التفكير والذاكرة والحساســـية. وإذا كـــان البعض يشك فى أن أفلاطون كان يمكن أن يأتى عليه أن يفعـــل مثل هذا، فإننا سنشير إلى فقرة من محاورة "خارميديس"، التى اعتمد عليها خطـــأ [البعض القائلون بأن أفلاطون لم يعتقد فى الخلود للأشخاص] كسند لموقفهم، والتى نقرأ فيها نصاً أن معرفة الذات للذات يعنى امتلاكها لعلم العلم (١٦٥ب وما بعدهـــا)، أى معـــرفة المـــثل. وهكذا يظهر أمامنا إمكان إثبات هوية النفس، وقد اختزلت إلى مجرد العقل الخالص، مع المثال، وذلك بغير تحفظ.

ولكن هذه النتيجة تثير عدداً من المشكلات: فالأسباب، كما يقول إتسلر، التى كـــانت قد دعت أفلاطون إلى فصل المثال عن الظاهرة الحسية أجبرته كذلك على تمييـــز الـــنفس عـــن المثال. فالنفس شيء مشتق، أما المثال فكيان أصلى، والنفس جـــزئية، أما المثال فكلى، وأخيراً فإن المثال كائن كوناً مطلقاً أما النفس فليست إلا مجرد مشارك فى الوجود الحقيقى. وكما أن المثل بعضها خارج البعض (هذا وإن كـــان أقـــلها علواً متضمناً فى الأعلى، وجميعها متضمنة فى المثال الأعلى، وهذا على أقل تقدير)، وكما أن العالم الحسى يوجد منفصلاً عن المثل، فكذلك النفس هى مـــتميزة فى نفـــس الوقت عن المثال وعن الظواهر الحسية. والنفس ، كما يضيف روده (Rohde)، ليســـت مـــثالاً، وليســـت لهـــا علاقة مع مثال الحياة إلا كعلاقة الظواهـــر مـــع مُثُلها. كل ما فى الأمر أنها أقرب إلى المثل من أى شيء آخر من غيـــر المـــثل ذاتهـــا، وللجسم عليها تأثير شديد يصل إلى إدخال شيء يقرب من الطـــبيعة الجســـمية فيها ("فيدون"، ٨١ جـــ، ٨٣د). وهى ليست ثابتة كحال المثل الـــتى تقـــترب منها بدون أن تكون من نفس نوعها. أخيراً ، فقد يدعى البعض أن

أفلاطـــون انـــتهى إلى وضـــع تمييـــز فاصـــل بين النفس والمثال حيث إنه يجعل مـــن النفس شيئاً مركباً، وذلك ليس فقط فى "طيماوس" بل وكذلك فى "الجمهورية" (٦١١ب).

ولكـــن هذه الاعتبارات [التى تقدم ما يعارض تفسير المؤلف الذى قدمه فى الفقـــرة الأســـبق] لا تـــبدو لنا قاطعة . يقال إن النفس مخلوقة على حين أن المثال خالد. ولكن أحد شيئين : إما أن أرسطو قد أساء فهم أفلاطون إلى حد غريب، وأما أن أفلاطون قد قَبِل وجود خلق منطقى للمثل، وأليس هذا هو طريقة الخلق الوحيدة المناســبة للنفس بالنظر إلى خلودها؟ وقد يقال إن "طيماوس" تتكلم عن بداية للنفس وللعالم. ولكنه من المشكوك فيه كثيراً أن تؤخذ المحاورة بالحرف فيما تقوله حول هذه المسألة. فكل المفسرين القدماء لأفلاطون اتفقوا فعلاً على أنه لم يفترض وجود بداية للعالم إلا كطريقة مصطنعة للعرض.

أمـــا عمومية المثال وفردية النفس فإنهما لا يقيمان بين المثال والنفس فصلاً جوهـــرياً. ذلـــك أن المُثل، وهى الموهوبة الحركة والحياة والفكر، موهوبة أيضاً الشخصـــية والوعى لنفس هذا السبب. هذا أولاً. ومن جهة أخرى، فإنه ما أبعد أن تكـــون العموميـــة هى الخاصية الجوهرية للمثل. فقد حاولنا فى مقالة أخرى [حول تطـــور الديالكـــتيك عـــند أفلاطون] إثبات أن الخاصية الجوهرية للمثال ليست هى العموميـــة، بل هى الضرورة التى تجمع إلى بعضها البعض عناصره المتعددة، أى أنـــه ليـــس "ما صدق" المثال بل "مفهومه". فليس المثال عاماً وكلياً إلا لأنه بسيط، وهـــو أكـــثر عموميـــة كلما كان أكثر بساطة. والنفس ليست إلا مثالاً أكثر تعقيداً، وليـــس المـــثال إلا نفساً أكثر بساطة، أو فلنقل على نحو أفضل : إن المثال كائن عقـــلى واع، أمـــا النفس فهى وعى أحد الكائنات العقلية. وفيما يخص تأثير الجسم على النفس، فإنه لا يبدو أنه يمس النفس ذاتها إذا تكلمنا بدقة، أى باعتبارها العقل، وهـــو الـــذى يجب أن يعتبر هو وحده خالداً، وأنه هو والمثال سواء. ويمكن الرد بسهولة على الاعتراض القائل بأن المثال أصلى أما النفس فمشتقة، بأن المثال ذاته كائن مختلط، وأنه بالتالى ليس أصلياً بالإطلاق. لهذا فإنه لا يجب أن ندهش من أن أفلاطون يتكلم حيناً عن بساطة النفس وحيناً آخر عن تعقدها أو عن تكونها. فليست

النفس بأكثر ولا أقل بساطة من المثال. وهى تحتوى كالمثال على الحد واللامحدود، على "الذات" و"الآخر"، وهى لها، كالمثال، "مفهوم" [بالمعنى المنطقى]. ولكن هذا "المفهوم" (comupréhension) ليس عقبة أمام بساطة النفس العاقلة بقدر ما أنه ليس عقبة أمام بساطة المثال. ففى هذا وتلك عوارض وعلاقات، رغم أنه ليس فيهما أجزاء. هذا هو نوع التكوين [والتركيب] الوحيد المتناسب مع طبيعة المثال والنفس، ولا شك أن هذا هو الذى تسميه "الجمهورية" بالتركيب الأبدع. فهو أجملها وأصلبها، لأن عناصره يجمع بينها رباط الضرورة، ذاك الذى تتكلم عنه محاورة "فيدون".

وهكذا، فإننا نلخص هذا البرهان الثالث على النحو التالى: المعقولُ يفترض، أو بالأحرى يتطلب ، عقلاً ، والموضوعُ ذاتاً. هذا العقل، وهو فكر المعقول الخالص، يجب أن يكون بسيطاً وخالداً كالمثال. وإذا نحن قبلنا نظرية المثل، وبغض النظر عن الصعوبات التى يثيرها هذا التصور حينما يتعارض مع تصور المحسوس وتصور المادة باعتبارها شيئاً فى ذاته ، فإن الحجة فى ذاتها سليمة تماماً. والحق أنها أول برهان دقيق نلقاه فى "فيدون". وحجة الأضداد تفترضها، أما حجة التذكر فإنها تبرهن على وجود النفس السابق وليس على خلود النفس على أى نحو. وهكذا فإن آراء إتسلر بخصوص الحجج الثلاث الأولى، والتى ترى فيها مراحل متعددة لبرهان واحد، وآراء بونيتز التى ترى فيها حجتين منفصلتين لكل منهما قيمته، لا هذه ولا تلك تبدو لنا مقامة على أساس قوى. فالبراهين الثلاثة منفصلة كل منها عن الآخرين، وذلك إذا وضعنا جانباً التحفظات التى يجب إصدارها حول البرهانين الأوليين، ولكن هذين لا يمكن أن يكونا مقبولين إلا إذا كان الثالث مقبولاً. فهما يفترضان ، وقد أدرك إتسلر هذا محقاً، أن النفس الإنسانية جوهر متميز عن الجسد ولا يأتى عليها تكون أو تحطم. ولكن فى هذه الحالة، ماذا يمكن أن تكون إن لم تكن مثالاً؟

(٤) الحجة الرابعة، التى قارنها البعض بالحجة الوجودية [أو الأنطولوجية، وهى التى تثبت الوجود من محض تصور الوجود]، تحاول استنتاج خلود النفس من طبيعة جوهرها نفسه: فالتصور لا يمكن أبداً أن يتحول إلى ضده، ولا يمكن

لشـــىء تنـــتمى إلى جوهره خاصية معينة أن يقبل الخاصية المضادة. ولكن الحياة تنتمى إلى جوهر النفس، التى لا تستطيع، بالتالى، أن تقبل ضدها، أى الموت. وقد قـــارب بعضهم، محقين، هذه الحجة مع حجة محاورة"فايدروس" (٢٤٥جـــ، وقارن "القوانيـــن"، ٨٩٤هـــ، ٨٩٥جـــ، ٨٩٦أ) حيث يلاحظ أفلاطون أن النفس، ما دامت موهوبة الحركة، بحسب جوهرها، وما دامت مبدأ كل حركة، فإنها يجب أن تكون خالدة. والواقع ، كما تشير فقرة "السفسطائى" التى أشرنا إليها، فإن الحركة والحياة والفكر تتجاور معاً فى جوهر النفس، أو بالأحرى إنها النفس ذاتها. ولكن إذا فهمنا الحجـــة على هذا النحو، فما هى قيمتها؟ الغريب أن المؤرخين يرون فيها البرهان الحاســم الأخير فى نظر أفلاطون، وكذلك أيضاً أنها أضعف البراهين. وإنه ليبدو لنا صعباً أن نقبل أن أفلاطون نفسه اعتبره برهاناً مؤدياً إلى النتائج المطلوبة، لأنه من اليسير أن نعترض، مستخدمين نفس الأمثلة التى استخدمها هو: النفس لا يمكن لها، وهى التى جوهرها الحياة، أن تصير ميتة مع بقائها نفساً، تماماً كما أن الثليج، الـــذى جوهـــره الـــبرودة، لا يمكن أن يصير ساخناً مع بقائه ثليجاً. ولكن، كما أن الثـــليج يمكن أن يتوقف عن أن يكون ثليجاً وأن يصير ماء، فكذلك النفس يمكن أن تـــتوقف عـــن أن تكـــون نفساً. بعبارة أخرى: فكما أن الشىء (substance) الذى سيتحقق فيه الثليج والبرودة يمكن أن يصير ماء وحاراً، فكذلك الشىء الذى تتحقق فيه النفس والحياة يمكن أن يصبح ميتاً. أفلاطون توقع هذا الاعتراض، وجعل أحد الحاضـــرين يعبر عنه (١٠٣أ) قائلاً : ألم نقل إن الأضداد تتتابع ويولد بعضها من بعض؟

ويجيـــب ســـقراط بهـــذا عـــلى نحو التقريب: لقد كنا حينذاك ننظر فى أمر الأشـــياء التى تتحقق فيها الأضداد، وقلنا إن الموضوع الذى يحوز خاصية ما كان قـــد حـــاز من قبل الخاصية المضادة. أما الآن، فإننا نتحدث عن الأضداد أنفسها. فـــنحن لا نـــنكر أن عدداً زوجياً من الأشياء يمكن أن يصير فردياً إذا أضيف إليه العـــدد واحـــد، بـــل إن الـــزوجى نفسه يمكن أن يصير فردياً، فليس الثليج المادى المحســـوس هو ما لا يمكن أن يقبل الحرارة ، إنما هو مفهوم الثليج، أى الثليج فى ذاته. وهكذا فإن الحجة لا تكون مقبولة إلا إذا لم تكن النفس خاصية لموضوع ما، أى إلا إذا كـــانت شـــيئاً فى ذاته، وإن يكن غير محسوس، أى إلا إذا كانت مثالاً. إذن، فالحجة الرابعة، كالحجتين الأوليين، تفترض الثالثة.

وصـــحيح أن أفلاطون يضيف مباشرة أن الأضداد المجردة، والتى هى فى ذاتهـــا، ليست هى فقط ما لا يقبل بعضها بعضاً، وإنما كذلك الأشياء التى جوهرها هـــذه الأضداد (١٠٤ اب)، وهو هنا، وبصدد هذا، يستخدم أمثلة الثليج والنار. ولكن أحـــد شـــيئين: إما أن هذه الإضافة تعارض معارضة جلية الإجابة التى أجيب بها عـــلى الاعـــتراض الذى قدمه أحد الحاضرين، وإما أنه يجب أن نفهم النار والثليج على أنهما النار والثليج فى ذاتهما أو مثالاهما، وأن نفهم ، بصفة عامة، تعبير "ما يقبل الضد" [وهو تعبير موجود فى النص المذكور] على أنه يعنى أكثر المثل تحققاً والتى تحوى مثلاً أخرى أكثر منها بساطة، هذه الإضافة مفهومة على هذا النحو لا يمكـــن أن يكـــون لهـــا غير هدف واحد: التذكير بأن هناك درجات فى التعقيد فى "مفهوم" المثل، وأن غنى "مفهوم" النفس الإنسانية لا يمنعها من أن تكون مثالاً.

إذا كـــان لهذا التفسير قوة، وكان له ما يبرره، فإننا لا يجب أن نعتبر الحجة الـــرابعة فى "فيـــدون" "البرهان الذى يلخص كل البراهين الأخرى"، "والوحيد الذى يـــتعدى مجال الاحتمال" [ليصل إلى مرتبة اليقين، وهو رأى إتسلر]، وأن أفلاطون يعتـــبره برهاناً كاملاً حاسماً [وهذا رأى جومبرتز] ولا يمكن نقضه، ليس هذا فقط بـــل ولا يجـــب علينـــا كذلك أن نرى فيه أكثر من مجرد ذيل (corollaire) تابع للـــبرهان الـــثالث. فهـــذا البرهان الأخير إنما هو الأساس المشترك لكل البراهين، ويمكـــن بيان ارتباطها معاً على النحو التالى: (١) المثال يفترض نفساً تكوّن الذات الـــذى موضوعه المثال. هذه النفس لا يجب أن يكون لها من مضمون إلا المثال. وهى يجـــب أن تكون بسيطة، أى بلا أجزاء، حالها فى هذا كحال المثال، وبالتالى خـــالدة. (٢) وباعتـــبار أن الـــنفس مـــثال فإنهـــا لا يمكن، كما هو حال الأشياء المحسوســـة، أن تصـــبح الضـــد لما يكوّن جوهرها، أى أنها لا يمكن أن تستقبل المـــوت. (٣) التذكر يبرهن على وجود معرفة بالمُثل سابقة على المعرفة الحسية، ولكن الذى يعرف المُثل هو مثال. إذن فليس الجسد هو الموجود أولاً. (٤) النفس، باعتـــبارها مثالاً، أى شيئاً فى ذاته، ليست مجرد خاصية [لشيء آخر]، إنما هى، عـــلى العكـــس من ذلك، جوهر (substance)، هى الموضوع الذى يتعاقب عليه، بـــدون أن يجرى تعديل على جوهرها (essence)، العرضان المتضادان: حياة فى الجسد وحياة بغير الجسد.

وهكـــذا فـــإن كل الحجج المنطقية فى "فيدون" تفترض الحجة الثالثة، وهذه تُستنبط على نحو مشروع من نظرية المثل. ويقرر إتسلر بحق أن هذه الحجج تنبع جميعـــاً من فكرة واحدة: "الوعى بالمثال... جوهر النفس الإنسانية"، ويشير بونيتز إلى أن مذهـــب المُـــثل يُعـــرض له أو يُذكَّر به عدة مرات وفى أجزاء حاسمة من المحـــاورة : فهـــو يظهر خلال البرهان الأول باعتباره الفرض الضرورى لتفسير المعـــرفة، وعـــندما يشرع سقراط فى تفنيد الرأى الشائع الذى يعتبر النفس وكأنها انسجام للجسد ، فإنه يقرر أولاً أن محدثيه متفقون معه على المبدأ: ألا وهو مذهب المُـــثل ذاته، أخيراً فإن رواية تطور فكر سقراط، الذى سبق الحجة الرابعة، تفضى إلى مذهـــب المـــثل. ولا يمكـــن ، فى محاورة اعتنى مؤلفها بصياغتها كمحاورة "فيدون"، أن نرى فى التأكيد على التكرار مجرد نتيجة للمصادفة.

وهكـــذا، فـــليس للبرهـــنة التى تقدمها "فيدون" من قيمة إلا تلك القيمة التى لـــنظرية المُـــثل، وهى التى تستنبط منها. ولهذا السبب نفسه فإن لتلك البرهنة فى نظـــر أفلاطون نفس القيمة تماماً التى تتمتع بها أكثر مبادئ مذهبه جوهرية. وهذا هـــو، عـــلى أية حال، ما يصرح به هو: فعندما يعلن سيمياس (١٠٧أ) ، بعد آخر حجة، أنه تبقى عنده بعض الشكوك، فإن سقراط ينصحه بالعمل على تعميق البحث فى "الفـــروض الأولى"، وذلك، فيما يقول لمن كانوا حوله، بالسير وراء البرهان: ولكن ماذا يمكن أن تكون هذه الفروض الأولى إن لم تكن نظرية المثل؟

ومن الممكن أن يكون أفلاطون قد أخذ اعتقاده فى الخلود عن مفكرى الدين وعـــن الديانات السرية. ومن الممكن أيضاً "ألا تبرهن حجج "فيدون" على ما كان يُطلب منها البرهنة عليه" [رأى روده]. ولكنه مما لا يمكن المحاجة فيه أننا إن نحن قبلـــنا نظـــرية المثل، فإن هذه الحجج تصبح مقبولة وتؤدى إلى النتائج المقصودة، وأنـــه إذا كـــان صـــحيحاً أن التصورات الدينية القديمة أوحت إلى أفلاطون بعقيدة الخـــلود، فإنـــه لا يقل عن ذلك صحة أنه أخذ هذه العقيدة لنفسه مؤسساً لها تأسيساً قويـــاً بقدر قوة تأسيسه لأهم مذاهبه. ومن هذه الوجهة للنظر، فإنه يكون قد برهن على خلود العقل برهاناً سليماً.

الفهرس

تقديم الطبعة الثالثة -- ٥

تصدير الطبعة الأولى -- ٧

تقديم المحاورة -- ١١

مقدمة عامة -- ١٧

١- تمهيد (٥٧أ-٦٤ب) -- ١٧

٢- الدفاع عن أمل سقراط (٦٤جـ-٦٩هـ) -- ٢٤

٣- البرهنة على خلود النفس (٦٩هـ-٨٤ب) -- ٣٨

٤- اعتراضات وشكوك (٨٤جـ-٩١جـ) -- ٦٦

٥- تعميق البحث من جديد : رد سقراط وبرهان جديد

(٩١جـ-١٠٧د) -- ٧٤

٦- الأسطورة (١٠٧د-١١٥أ) -- ١٠١

محاورة " فيدون " لأفلاطون : -- ١٠٧

١- تمهيد (٥٧أ-٦٤ب) -- ١٠٩

٢- الدفاع عن أمل سقراط (٦٤جـ-٦٩هـ) -- ١٢٤

٣- البرهنة على خلود النفس -- ١٣٧

(أ) ٦٩هـ-٧٢د -- ١٣٧

(ب) ٧٢هـ-٧٧ب -- ١٤٤

(جـ) ٧٧ب-٨٤ب -- ١٥٥

٤- اعتراضات وشكوك (٨٤جـ-٩١جـ) -- ١٧٠

٥- تعميق البحث من جديد : رد سقراط وبرهان جديد

(٩١جـ-١٠٧د) -- ١٨٢

٦- الأسطورة (١٠٧د-١١٥أ) -- ٢١٣

٧- اللحظات الأخيرة (١١٥أ-١١٨أ) -- ٢٢٣

ملحق أول : محاورة "فيدون"، هل هي محاورة معتمدة لأفلاطون؟ -- ٢٢٩

ملحق ثان : براهين خلود النفس في " فيدون "، تأليف جورج روديبه -- ٢٥١





أفلاطون

فيدون

(في خلود النفس)

